1re ANNÉE — N° 17 — 28 MARS 1896

REVUE ANGLO-ROMAINE

RECUEIL HEBDOMADAIRE



Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam ... et tibi dabo claves ...

MATTH. XVI. 18-19.

Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei.

ACT. XX. 28.

SOMMAIRE :

PARIS

RÉDACTION ET ADMINISTRATION

17, RUE CASSETTE

1896

PRIX DES ABONNEMENTS

FRANCE

Un an .... 20 fr.
Six mois .... 11 fr.
Trois mois .... 6 fr.

ÉTRANGER

Un an .... 25 fr.
Six mois .... 13 fr.
Trois mois .... 7 fr.

LE NUMÉRO { France.... 0 fr. 50
Étranger.. 1 fr. »

TARIF DES ANNONCES

A LA PAGE :

La page................ 30 fr.
La 1/2 page .... 20 fr.
Le 1/4 page............ 10 fr.

A LA LIGNE :

Sur 1/2 colonne : la ligne.. 1 fr.

Les annonces sont reçues aux bureaux de la Revue, 17, rue Cassette, Paris.

Les opinions émises dans les articles signés n'engagent que la responsabilité des auteurs.

PRIMAUTÉ, SCHISME ET JURIDICTION

Dans le numéro 8 de cette *Revue*, Ucalégon et M. l'abbé Boudinhon ont traité avec beaucoup de clarté plusieurs délicates questions pratiques que soulève forcément la théorie exposée par lord Halifax dans sa remarquable lettre au *Church Times*. Je me propose dans ce travail d'apprécier la doctrine de lord Halifax, en me plaçant surtout au point de vue qui s'impose à un anglican, et d'y ajouter ensuite quelques observations sur la question de la juridiction.

La distinction proposée par lord Halifax entre *auctoritas* et *potestas* peut à coup sûr se réclamer du latin classique. Cicéron emploie le premier de ces termes en parlant des *dicta* des jurisconsultes, le second à propos des sénatus-consultes. En Angleterre, nous pouvons trouver des exemples analogues ; ainsi nous parlons de l'autorité (*auctoritas*) — influence, poids — qui s'attache à l'exposé de notre législation par notre grand légiste Bracton ; tandis que nous reconnaissons le pouvoir législatif (*potestas*) du Parlement impérial.

Toutefois ces termes n'ont pas une signification usuelle absolument fixe. Car, si nous parlons de l'autorité (*auctoritas*) de Bracton, nous disons aussi l'autorité (*potestas*) de la Reine. Le plus souvent cependant, dans la conversation ordinaire, nous employons le mot *autorité* dans un sens plus large que ne le comporte sa signification classique : c'est-à-dire dans le sens de pouvoir et de juridiction. De plus, il est incontestable, suivant la remarque d'Ucalégon, que l'on chercherait en vain chez les Pères de l'Église cette distinction entre *auctoritas* et *potestas*. Il semble donc que, quel que soit le sens attribué par les auteurs de l'époque classique aux deux expressions *auctoritas* et *potestas*, il n'a pas passé dans le langage ecclésiastique, ou du moins il ne s'y est pas maintenu. Par suite, ce que lord Halifax semble désirer consiste en ceci : donner à ces expressions un sens qui, bien qu'il ne s'appuie pas sur l'usage ecclésiastique, puisse servir à formuler sa théorie « d'une Primauté d'autorité *ex jure divino* ».

Sans aucun doute, quand on a employé dans un sens impropre des termes techniques et qu'il en est résulté la confusion dans les idées, il est extrêmement désirable qu'on mette fin à cet abus en déterminant exactement la valeur des expressions et en revenant à

leur signification primitive. Mais comment prouver que n'importe quel Père ou écrivain ecclésiastique a reconnu cette distinction sur laquelle insiste lord Halifax, entre *auctoritas* et *potestas?* A quelle époqué de l'histoire de l'Église peut-on démontrer que cette distinction a été admise? N'est-ce pas le contraire qui est prouvé? Et la thèse de lord Halifax est-elle autre chose qu'une théorie à laquelle les auteurs ecclésiastiques ne fournissent aucun point d'appui? Assurément, l'énoncé d'une distinction si importante en elle-même et par ses conséquences aurait dû être appuyée par quelques textes. La citation du texte : « Confirme tes frères », n'est pas autre chose que l'interprétation personnelle donnée à ces mots par lord Halifax, — interprétation que ne partagent ni Ucalégon ni M. Boudinhon. Il est vrai que lord Halifax dit : « Cependant il reste encore à prouver que l'Église d'Angleterre aurait refusé, par un acte officiel ou dans l'un de ses formulaires distinctifs, de reconnaître à l'évêque qui occupe le Saint-Siège une primauté d'autorité *ex jure divino.* » Parfaitement. Mais pourquoi? Tout simplement, si je ne me trompe, parce que le Saint-Siège n'a jamais formulé aucune revendication de ce genre et que la controverse entre l'Angleterre et Rome a porté entièrement sur la question de la suprématie du Pape. Nos théologiens ne font même jamais allusion à l'existence, pas plus qu'à la revendication d'une primauté *jure divino*. Les archevêques Potter et Bramhall, par exemple, l'évêque Bull et le Dr Barrow admettent chez saint Pierre une « primauté de rang » ou une « priorité d'ordre ». Mais ils ne font aucune allusion à l'existence d'une autorité distincte de la juridiction, à moins que l'on ne puisse citer ces paroles de l'archevêque Potter : « Ni Pierre ni aucun autre apôtre n'avait aucun pouvoir ou autorité sur les autres. » Mais il est plus vraisemblable que les expressions « pouvoir ou autorité » ne sont qu'une redondance. Ces théologiens n'avaient, à ma connaissance, aucune idée d'une primauté d'autorité *jure divino* ni chez saint Pierre, ni chez les évêques de Rome; et certes, si on avait admis ou revendiqué une *auctoritas* de ce genre, on en trouverait assurément quelque mention dans les volumineux ouvrages des controversistes de cette époque.

Nous dirons notre pensée en toute franchise et, nous l'espérons, sans offenser personne : pour un nombre très considérable d'anglicans, avant de leur faire accepter la théorie de lord Halifax, il faudrait leur fournir une démonstration satisfaisante des propositions suivantes. A peine est-il besoin de faire remarquer que ces propositions, *mutatis mutandis*, touchent également à la question de l'existence d'une primauté de juridiction, *jure divino*, chez les évêques qui occupent le Saint-Siège. Ces propositions, dont il faudrait faire la preuve, pourraient s'énoncer en ces termes :

1. Que saint Pierre reçut de Notre-Seigneur une primauté, non seulement d'honneur, mais d'autorité, sur tous les apôtres;

2. Que cette primauté d'autorité devait passer à ses successeurs;

3. Que saint Pierre était évêque de Rome ;

4. Que depuis le temps de saint Pierre, les évêques de Rome, en tant que ses successeurs, ont toujours joui de cette primauté d'autorité.

Ces propositions paraîtront peut-être extraordinaires aux lecteurs de cette *Revue*, mais c'est un fait avéré que, pour nombre d'anglicans réputés et érudits, la venue de saint Pierre à Rome,si elle est historiquement probable, n'est pas certaine et démontrée. C'est là une difficulté que je dois mentionner, car on ne peut loyalement la passer sous silence.

En ce qui concerne le mot « primauté », M. Boudinhon a posé, il me semble, la question d'une manière très nette. Abstraction faite du sens étymologique, ce terme a reçu différentes significations dans l'usage ecclésiastique. Aux premiers siècles, on a rattaché le mot de primauté (primatie) à la fonction de métropolitain, qui comportait, cela paraît incontestable, une certaine juridiction; plus tard, on désigna sous le nom de primats les vicaires du Siège apostoliquedans l'Occident, et l'étendue de leur juridiction est clairement déterminée dans la lettre du Pape Léon à Anastase, évêque de Thessalonique. Quel que soit donc le sens étymologique ou même ecclésiastique du mot, qu'il implique seulement un certain degré d'influence ou bien de juridiction effective sous une forme ou sous une autre, la véritable question, clairement formulée par M. Boudinhon, est celle-ci : « Que signifie et que comporte la Primauté du Pape » ?

Lord Halifax dit que cette autorité *jure divino* « se manifeste par l'envoi de lettres directives aux évêques dans les différentes parties de l'Église » ; mais deux alinéas plus loin, il admet qu' « il n'en est pas moins vrai que les Églises particulières et les divers évêques ne se sont jamais cru, pour cela, interdit de résister, à l'occasion, à des empiètemements de la part du Pontife romain ». Cette affirmation me semble fatale à la théorie d'une primauté d'autorité *jure divino*. C'est nous demander de croire que le Saint-Père a reçu un mandat divin pour envoyer « des lettres directives », dont cependant « les églises particulières et les divers évêques » ont le droit de ne pas tenir compte, si en exerçant un droit ultérieur de jugement personnel ils arrivent à conclure que ces « lettres directives » impliquent, non dans le fait ou le mode de leur publication, mais dans les « directions » qu'elles contiennent,« des empiètements de la part du Pontife romain. » *Cui bono?* Si les évêques qui occupent le Saint-Siège sont les gouverneurs suprêmes de toute l'Église, si saint Pierre a reçu une primauté de juridiction, transmissible à ses successeurs *jure*

divino, afin d'être un centre visible d'unité pour toute l'Église, il est clair que l'envoi de ces « lettres directives » constitue un exercice de la juridiction qui impose nécessairement le devoir de l'obéissance à ceux à qui ces lettres sont adressées. Mais d'autre part, à quoi sert une autorité en matière de foi et de discipline qui, bien que d'origine divine, peut à tout moment être réduite à l'impuissance par la résistance légale « des églises particulières et des divers évêques »? Conçoit-on que Notre-Seigneur ait conféré à saint Pierre et à ses successeurs une autorité aussi vaine, aussi limitée, aussi inefficace? Ne semble-t-il pas vraiment que la concession *jure divino* d'une telle autorité (au sens que lui donne lord Halifax) sans moyens d'en assurer efficacement l'exercice, aurait eu pour conséquence d'exposer la volonté de Dieu à de continuels outrages? Si Dieu a voulu que cette autorité fût la prérogative des évêques de Rome, n'a-t-il pas dû vouloir aussi — autant du moins qu'on peut se permettre d'en juger — que l'exercice de cette autorité dût toujours être efficace? Mais alors « les Églises particulières et les divers évêques » seraient tenus à une obéissance absolue à l'égard des « lettres directives », sauf à exciper « d'empiètements de la part du Pontife romain ». Mais c'est introduire ainsi une cause d'inévitable incertitude et de perpétuelle confusion. Supposons le cas où des évêques refusent d'obéir en alléguant des empiètements; supposons que le Saint-Père de son côté insiste et dise que les raisons mises en avant pour motiver la résistance à son autorité sont insuffisantes. Il n'y a pas de tribunal d'appel: on est engagé dans une impasse. Or, dans l'hypothèse de lord Halifax, le Pape n'a aucune *potestas* qui lui permette de faire respecter son *auctoritas;* tandis que la résistance des évêques, même s'ils se trompent, obtient gain de cause. Peut-on concevoir que Dieu ait voulu instituer une *auctoritas* aussi facile à réduire à l'impuissance? Supposons maintenant que le Pape fasse usage de son *auctoritas* et envoie des « Lettres directives » dans un cas où l'on ne peut faire aucune objection contre la légitimité de cette action. Qu'arrivera-t-il? On devra obéir aux « lettres directives », puisque lord Halifax n'admet une résistance légitime que dans le cas « d'empiètements » de la part du Saint-Siège. Mais alors, en matière de foi surtout, la concession divine de l'*auctoritas* serait annihilée, si l'évêque de Rome était sujet à errer. Par conséquent, pour atteindre la fin pour laquelle aurait été établie l'*auctoritas*, il semblerait nécessaire d'y ajouter le don de l'infaillibilité. Les anglicans en général et lord Halifax en particulier sont-ils prêts à accepter cette conséquence nécessaire de la théorie?

Mais allons plus loin, supposons que la théorie de lord Halifax puisse être démontrée ou du moins qu'on en donne des preuves de nature à frapper l'attention des anglicans : est-il vraisemblable que cette théorie pût être admise par les anglicans en corps? Son accep-

tation impliquerait certainement l'abandon de la position historique constamment adoptée, à tort ou à raison, par les théologiens et les controversistes anglicans. Elle peut se résumer ainsi : Le Pape ne possède *jure divino* aucun privilège que ne possèdent également les autres évêques. On a soutenu à maintes reprises que, quel que soit le privilège accordé à saint Pierre, il lui était personnel et s'est éteint avec lui.

Vraie ou fausse, il est incontestable que cette opinion est très généralement répandue parmi les anglicans. C'est une des principales raisons qu'on a invoquées pour s'opposer aux revendications du Saint-Siège, et elle est si profondément ancrée dans l'esprit anglais que toute théorie basée sur l'existence d'une transmission ininterrompue de pouvoirs, *jure divino*, de saint Pierre à ses successeurs, rencontrerait certainement des préjugés assez puissants pour rendre impossible un examen impartial des revendications du Saint-Siège.

Si, d'autre part, les anglicans acceptaient le principe d'une transmission des prérogatives de saint Pierre à ses successeurs, la question se réduirait à déterminer le sens exact des trois textes fondamentaux relatifs à saint Pierre. Dans ce cas, les anglicans devront s'en rapporter à leur jugement personnel, d'autant qu'ils n'ont pas eu à accepter les décrets du concile du Vatican définissant la juridiction du pape et que, par suite, ils ne reconnaissent d'autre tribunal suprême que leur propre interprétation des textes en question, des canons des conciles et des faits historiques. Mais, les raisons que l'on peut alléguer en faveur de la *potestas* du Pape *jure divino* ont, à mon avis, infiniment plus de poids qne celles qu'on peut fournir à l'appui de son *auctoritas jure divino*, en sorte que cette dernière une fois admise, on pourrait prévoir sans peine le moment où la première le serait également. Tout ce que l'on peut invoquer en faveur de l'*auctoritas* du Pape, on peut l'invoquer aussi et avec bien plus de force en faveur de sa *potestas*; et pour celle-ci la difficulté tirée de l'inefficacité de l'*auctoritas* en cas de résistance cesse d'exister. Des « lettres directives » *jure divino*, secondées par la *potestas*, c'est là une thèse facile à comprendre et solide. Mais des « lettres directives » *jure divino* que rien ne vient appuyer, c'est une thèse difficile à saisir et peu solide. Quoi qu'il en soit, il n'est aucunement probable, à l'heure actuelle, que l'on puisse amener la grande masse des anglicans à accueillir la théorie de lord Halifax. D'autre part, rien n'empêcherait de mettre en avant une proposition qui, sans résoudre le problème, impliquerait, en partie du moins, une reconnaissance de la position actuellement occupée par le Saint-Siège.

Ce serait certainement quelque chose de gagné si les anglicans admettaient que les papes possèdent quelque chose de plus qu'une simple primauté d'honneur. On pourrait très bien admettre que la

primauté, telle qu'elle existe aujourd'hui, en est arrivée, grâce à une action de la Providence, à signifier beaucoup plus qu'une simple primauté d'honneur. On pourrait concéder sans peine que la papauté a reçu de très grands privilèges, *ex jure ecclesiastico*, c'est-à-dire *ex consuetudine*. Pourquoi ne pas reconnaitre que cette primauté implique, pour celui qui en est revêtu, une charge d'inspection et de surveillance générale sur toute l'Église, en même temps qu'elle invite à consulter dans toute sorte de difficultés le principal dépositaire de la coutume et de la tradition chrétienne ? Je sens bien que, même en admettant tout cela, on serait encore loin des définitions du concile du Vatican ; il faudrait encore préciser les détails, et de plus, il resterait toujours au moins une difficulté sérieuse, à savoir dans quelle situation serait une Église qui aurait alors refusé d'obtempérer à des « lettres directives ». Ce serait cependant un grand point de gagné, si les anglicans reconnaissaient que le Pontife romain possède une primauté universelle, fût-elle seulement *jure ecclesiastico*. Et ici se présente une importante question. Serait-il impossible pour les anglicans de reconnaître la primauté papale comme un fait et un droit, sans être pour cela tenus d'admettre qu'elle est *de jure divino*?

Une pareille acceptation de la primauté romaine impliquerait, sans aucun doute, l'obligation grave d'être en communion avec le Saint-Siège, *sub gravi*. Impliquerait-elle également, dans le cas d'une rupture de communion, la légitimité de notre juridiction? C'est là un point que je vais étudier bientôt.

***

Toutefois, je voudrais auparavant présenter quelques remarques sur ce qu'a écrit Ucalégon au sujet de « la théorie la plus commune parmi les anglicans sur la juridiction ». Admettons la définition de Suarez (in 3 D. Tho. disp. 24, 2, 6.) : « Jurisdictionem ordinariam dicitur habere is qui ex vi proprii muneris et officii est superior alteri »; il s'ensuivrait que la juridiction de nos évêques est inhérente à la charge à laquelle ils ont été promus canoniquement. Cette juridiction ne peut être créée tout d'un coup; elle doit dériver par une série ininterrompue de la première commission conférée par Notre-Seigneur à ses apôtres.

L'assentiment des fidèles n'est pas requis pour conférer la juridiction attachée de droit divin à la charge épiscopale ; c'est seulement une participation de ceux qui doivent être gouvernés au choix de la personne qui devra les gouverner. De plus, il semble bien qu'en instituant l'Apostolat, Notre-Seigneur n'a pas séparé l'ordre de l'épiscopat, de la juridiction épiscopale, et selon van Espen [1] : « Hac

[1] *Jus eccl. univ.* pars I, tit. XV, c. IV, § II.

ergo disciplina durante, electus nullum jus habebat in administratione ecclesiæ; neque ecclesiæ pastor aut prælatus habebatur ante consecrationem; sed demum per consecrationem sive ordinationem episcopus constituebatur. Unde patribus idem erat, ordinare aut consecrare episcopum, et constituere episcopum, aut ecclesiæ de episcopo providere : neque inter illa decem primis Ecclesiæ sæculis in sacris canonibus ullum discrimen reperitur. Itaque si pristinam illorum temporum disciplinam spectamus, per consecrationem demum omnem accipiebant episcopi auctoritatem et potestatem; tam quoad ea quæ *juridictionis*, quam quæ *ordinis* dicuntur. »

Le quatrième canon de Nicée dispose qu'un évêque doit être *constitué* par tous les évêques de la province; et cela en vue d'une approbation (ou confirmation), puisque les évêques absents doivent signifier leur assentiment par écrit; tandis que « eorum quæ fiunt confirmationem (τὸ κῦρος) in unaquaque provincia a metropolitano fieri »; — c'est-à-dire que le métropolitain peut accorder ou refuser sa sanction, et, en particulier, confirmer ou désavouer l'élection. Dans l'ancienne discipline de l'Église, la confirmation de l'élection épiscopale ne paraît pas avoir été considérée comme un acte formel et distinct; ainsi van Espen s'exprime en ces termes [1] : « Pristina disciplina, quæ facile per decem sæcula inconcussa permansit, confirmationem episcoporum ab eorum consecratione vix sejunxit; sed episcopus electus a metropolitano et comprovincialibus examinatus, uno eodemque quasi actu et tempore consecrabatur, et confirmabatur; sive potius ordinando confirmabant. »

Que si la confirmation de l'élu ne semble pas avoir été primitivement un acte distinct et formel, tel qu'il se rencontre dans la discipline des siècles suivants, on exigeait cependant une certaine approbation ou confirmation; elle appartenait au métropolitain et aux évêques comprovinciaux. C'est, je crois, au XI[e] siècle que l'on trouve les premiers exemples certains de confirmation des élections épiscopales par les papes. Ce sujet est traité tout au long par Thomassin [2]. Plusieurs causes ont contribué à faire réserver au Pape la confirmation des évêques élus. En premier lieu, comme on ne tenait plus de synodes provinciaux, la confirmation semble avoir été dévolue au seul métropolitain; cette modification pourrait se justifier, au moins au temps du *Decretum*, par la manière dont Gratien cite le canon de Nicée [3] : « Potestas sane vel confirmatio pertinebit per singulas provincias ad metropolitanum episcopum. » D'ailleurs, cette attribution au seul métropolitain du droit de confirmation semble bien avoir donné lieu à des abus : « La négligence, ou le refus opiniâtre et dé-

[1] *Loc. cit.* c. IV, § I.
[2] *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église* (tom. II, livre II).
[3] *Dist.* 64, c. 1.

raisonnable des métropolitains; le besoin de quelque dispense qui ne pouvait émaner que du Saint-Siège; quelque obstacle insurmontable à toute autre autorité qu'à celle du Siège apostolique; en un mot, l'utilité et la nécessité de l'Église : » telles furent les raisons déterminantes qui finirent par centraliser entre les mains des papes le droit de confirmer les élections épiscopales. Plus tard, on devra y joindre les provisions et réserves papales, ensuite les concordats, enfin d'une manière générale tous les cas où les dissensions entre divers partis n'ont pu être terminées qu'en recourant au trône de saint Pierre. Ainsi se produisit le changement, par degrés et insensiblement; tandis que le texte des Décrétales demeurait pour attester surabondamment la discipline antérieure, qui attribuait au métropolitain le droit de confirmer les élections de ses suffragants. A un moment donné, tandis que se faisait le changement, le Pape dut confirmer certaines élections, les métropolitains certaines autres.

Il ne m'a pas été possible de faire des recherches approfondies sur la pratique suivie en Angleterre pendant la période qui précéda immédiatement la rupture avec Rome, sous Henri VIII. Je pense cependant que la confirmation était dans tous les cas réservée au Pape. La rupture survint. Mais alors comment procéder, sous le nouvel ordre des choses, à la confirmation des évêques? Si les réformateurs anglais avaient eu « une conception excessive du système provincial », il est évident qu'ils auraient dû revenir au système jadis florissant, lorsque les synodes provinciaux avaient un pouvoir considérable dans l'Église. Mais, loin de là, ils choisirent délibérément le système usité plus tard, alors que, pour les raisons que j'ai mentionnées, le droit de confirmer les élections épiscopales avait été dévolu au seul métropolitain. Et si, comme le déclare Ucalégon, « nos évêques tirent toute juridiction spirituelle de l'acte par lequel les évêques d'une même province confirment l'élection d'un évêque, acte fait par le métropolitain qui les représente », on doit dire, pour bien élucider la question, que si, à l'origine et en théorie, le métropolitain représentait réellement les évêques de la province, il n'y a cependant aucune raison de penser que les réformateurs se soient le moins du monde occupés de cette théorie. C'étaient des hommes d'action plutôt que de théorie, et après avoir rejeté le système, alors relativement récent, de la confirmation par le Pape, ils eurent naturellement recours au système immédiatement antérieur, système qu'ils avaient sous la main dans le *Decretum* et les *Decrétales*. Il me semble donc que l'assertion d'Ucalégon laisse à désirer, quand il attribue l'usage anglican actuel à une « conception excessive du système provincial. »

Il n'est guère besoin de discuter la valeur des diverses théories sur la juridiction mentionnées par Ucalégon, d'autant qu'il ne peut y

avoir aucun doute sur le moment où la juridiction est conférée aux évêques dans l'Église d'Angleterre. En 1738, parut un livre intitulé : « Ordo judiciorum; sive methodus procedendi in negociis et litibus in Foro ecclesiastico-civili Britannico et Hibernico. Per Thomam Oughton, Almæ Curiæ Cantuariensis de Arcubus, London, Procuratorum generalium unum, et a multis retro annis Supremæ Curiæ Delegatorum Registrarii Regii deputatum ». Cet ouvrage traite des lois ecclésiastiques et civiles et en particulier de celles qui ont rapport à la procédure dans les curies ecclésiastiques. C'est le traité type sur ce sujet. A la fin de l'ouvrage est imprimé un « Directorium expediendorum in negocio confirmationis episcopi ». Ce directorium contient des notes explicatives dont voici la douzième : « Per electionem fit ille dominus electus episcopus nominis, non ordiuis, neque jurisdictionis : Per confirmationem, habet quæ sunt jurisdictionis (ut pote potestatem corrigendi, excommunicandi, etc.). Tunc cessat officium Guardianatus spiritualitatum, et confirmato competit Administratio (ut dicitur) rei familiaris; id est, Redituum. Nondum vero habet quæ sunt ordinis (veluti potestatem ordinationis, confirmationis, consecrationis ecclesiarum) ante propriam consecrationem peractam, qua facta, non solum quæ juridictionis, verum quæ ordinis sunt, exequi poterit. »

Je n'ai pas besoin de faire ressortir combien ce passage s'accorde entièrement avec la distinction établie dans les *Décrétales* entre la *potestas ordinis* et la *potestas jurisdictionis*. Il n'est donc pas douteux, à mon avis, que la théorie et la pratique anglicanes ne soient basées sur ce principe antérieurement admis, principe exposé d'une manière si claire par Suarez, bien que la rupture entre Rome et l'Angleterre fût antérieure ; ainsi donc, en vertu de l'élection canonique et de sa confirmation, et avant sa consécration, un évêque entre en possession de cette juridiction spirituelle qui est inhérente à son siège. Si l'on veut y voir « un acte formel de dévolution émané de l'épiscopat existant, » et si la confirmation est faite par le métropolitain comme représentant les autres évêques de la province, il est certainement très facile de justifier cette pratique par ce qui s'observait dans l'Église avant que la confirmation des élections épiscopales ne fût réservée au Saint-Siège; que si cette théorie « a gagné du terrain pendant la seconde moitié de notre siècle », cela vient uniquement de ce que ceux qui se sont occupés de cette question n'ont pas su utiliser les preuves qu'ils avaient à leur portée. Il y a, semble-t-il, quelque confusion à soutenir tout à la fois que la juridiction est inhérente au siège et qu'elle requiert « un acte formel de l'épiscopat existant » ; mais il est facile de répondre que la constitution d'un siège épiscopal suppose l'assignation d'un territoire déterminé sur lequel la juridiction devra s'exercer; et en vertu de l'acte

de confirmation, la juridiction ainsi déterminée est effectivement conférée à l'élu par les évêques de la province.

Une autre assertion d'Ucalégon mérite une brève observation. Il semble croire que les anglicans attribuent aux synodes provinciaux un pouvoir presque illimité en matière de foi et de discipline. J'avoue qu'il est très facile de tirer une semblable conclusion des assertions de certains de nos auteurs. Mais telle n'est certainement pas l'opinion d'un nombre chaque jour plus considérable d'anglicans. En matière de foi et de discipline, nous maintenons, en ce qui regarde les synodes provinciaux, le principe de Suarez — le principe de toute l'Église : « Certum est non posse aliquid statuere contra jus commune. » En effet, « ejusdem est solvere, cujus est ligare ». Par conséquent, un concile provincial ne saurait rien abroger de ce qui possède une autorité œcuménique, qu'il s'agisse d'un décret de concile général ou d'une coutume universelle. Par exemple, aucun synode provincial ne pourrait abroger la loi du jeûne naturel avant la réception de la sainte communion. Quant aux trente-neuf articles, « pris dans leur sens naturel et intégral, » « dans leur sens littéral et grammatical » (ainsi que l'exige la « Déclaration de Sa Majesté » qui les précède), nous pensons qu'ils ne sanctionnent aucune « nouveauté en matière de foi ». Qu'on les ait parfois mal interprétés, nous l'admettons volontiers; mais à tort ou à raison, nous croyons — tout en y reconnaissant çà et là des négligences d'expression évidentes — qu'ils ne contiennent rien de contraire à la foi catholique. La sincérité et la loyauté me font un devoir d'ajouter que par *œcuménique* nous entendons ce qui est enseigné et pratiqué à la fois en Orient et en Occident. Sans doute nous pouvons nous méprendre en interprétant le sens de nos articles ou celui qu'y attachaient ceux qui les ont rédigés et sanctionnés; mais une semblable erreur de notre part n'ébranlerait pas le principe sur lequel nous nous appuyons, à savoir qu'un synode provincial est soumis à l'autorité supérieure du *jus commune* de l'Église universelle. Que si on nous démontrait que les trente-neuf articles sont en opposition, sur un point quelconque, avec la foi ou la discipline catholiques, nous ne pourrions que rejeter ces innovations, comme faites *ultra vires*, et, par conséquent, comme nulles et sans valeur.

G. Bayfield Roberts.

(*A suivre.*)

L'ENGLISH CHURCH UNION[1]

Les lecteurs de la *Revue Anglo-Romaine* ont souvent entendu parler de l'*English Church Union*, que préside lord Halifax; mais il est probable que beaucoup d'entre eux, en France et en Italie surtout, ne se font pas une idée bien nette de cette association, ni du but qu'elle se propose. S'agit-il d'une société ayant pour objet de travailler à l'union des Églises, ou bien cherchant à établir une plus parfaite harmonie de doctrines et de pratiques au sein de l'Église d'Angleterre? Nous savons que ces deux hypothèses ont cours, mais disons-le tout de suite, ni l'une ni l'autre ne sont exactes.

Tout d'abord quel est ici le sens du mot *union ? Union* évoque sans doute l'idée de réunion, mais il a aussi un sens dérivé : celui de société, d'association d'individus travaillant à un but commun. C'est ainsi qu'il y a en Angleterre de nombreuses Unions, les *Trade's Unions* pour ne citer que les plus connues.

Quant au principe qui présida à la formation des *Church Unions*, il est le même que celui qui donna naissance à cette révolution pacifique, mais profonde, qui s'opéra au sein de l'Église d'Angleterre, il y a un demi-siècle, et que l'on connait sous le nom de *mouvement d'Oxford*. Affranchir l'Église, la rendre indépendante du pouvoir civil, tel fut, on peut le dire, le but qu'eurent avant tout en vue les chefs du parti d'Oxford. Dans la lutte qu'ils eurent à soutenir contre l'hostilité du pouvoir et les préjugés de la masse, ils sentirent le besoin de discuter ensemble leurs intérêts, de coordonner leurs efforts, bref de s'unir dans la défense comme dans l'attaque contre des ennemis nombreux et puissants : ce fut l'origine des *Church Unions*. On pourrait les appeler, à juste titre : associations pour la défense et la réforme de l'Église.

Le dix-huitième siècle n'avait pas été moins funeste à l'Église d'Angleterre qu'aux diverses Églises du continent. On peut même dire qu'en raison de sa condition schismatique elle avait plus souffert. De part et d'autre, on avait vu les Parlements s'immisçant dans les affaires de l'Église, les évêques désertant leurs diocèses, les bénéfices livrés à la cupidité des courtisans; mais tandis que dans les pays catholiques une voix s'élevait encore pour rappeler grands et petits au sentiment de leurs devoirs ; que les Églises de France,

[1] *The History of the English Church Union* (1859-1894), par le Rev. G. Bayfield Roberts *B. A.* (The Church printing Company; Burleigh Street, London W. C.).

d'Espagne, d'Allemagne, persécutées par le pouvoir civil, trouvaient encore, en la personne du Pape, un défenseur et un appui, l'Église d'Angleterre, dans son isolement, se voyait peu à peu réduite au rôle d'humble servante de l'État, n'osant relever la tête et souffrant en silence toutes les spoliations et les ignominies. Dans l'esprit de beaucoup, ses ministres, ses prêtres, si je puis m'exprimer ainsi, n'étaient que des fonctionnaires chargés de prier Dieu, comme d'autres le sont de rendre la justice ou de percevoir les impôts. Le Parlement, après avoir retiré aux évêques le droit de s'assembler en *Convocations*, s'était attribué à lui-même le rôle de grand législateur en matière religieuse. Les doctes théologiens des Lords ou des Communes rendaient leurs décrets *ex cathedra* : tous, sous peine d'être déclarés traitres à l'Église et à l'État, devaient s'y soumettre.

Cet état de choses dura pendant la plus grande partie du XVIIIe siècle et le commencement du XIXe. L'Église, réduite au rôle d' « établissement », voyait diminuer chaque année le nombre de ses fidèles; tout ce qu'il y avait encore de vivant en elle passait aux sectes, allant y chercher la liberté, n'y trouvant le plus souvent que la confusion. La vieille Église avait-elle donc oublié les grandes traditions de ses prélats d'avant et même d'après la Réforme? Un Becket au XIIe siècle, un Laud au XVIIe, étaient morts en défendant la même cause, celle des libertés de l'Église et du bien des pauvres. Mais comment triompher de l'hostilité du pouvoir et surtout de l'indifférence d'un clergé de fonctionnaires, désireux avant tout du calme et de la *respectability?* Pour cela il fallait des apôtres; ces apôtres, ce sera l'éternel honneur de l'Église d'Angleterre de les avoir produits: ils s'appellent Keble, Pusey, Newman.

Nous avons cru utile de rappeler ces origines, ces causes profondes du mouvement d'Oxford, parce qu'elles sont aussi la raison d'être de l'*English Church Union :* l'esprit qui animait les *leaders* religieux de la célèbre Université anime encore aujourd'hui les membres de l'*English Church Union*.

La première *union* pour la défense de l'Église fut fondée à Bristol, en 1844. Bientôt plusieurs diocèses ayant suivi cet exemple, les diverses *unions* se virent amenées à fusionner. Elles se réunirent en 1859, sous le nom de *Church of England protection Society*, titre qu'elles changèrent l'année suivante en celui d'*English Church Union*.

L'*English Church Union* comptait alors 205 membres; elle en compte aujourd'hui 35.000, parmi lesquels trente évêques et plusieurs milliers de prêtres. Elle constitue dans l'Église anglicane une puissante avant-garde et a fait sentir son action en plusieurs graves circonstances. Forte, disciplinée, disposant de grandes ressources, animée par un grand idéal, elle joue en Angleterre un rôle analogue à celui du Centre en Allemagne.

Il serait trop long de suivre pas à pas M. Bayfield Roberts dans l'exposé si précis qu'il nous fait de la vie et des actes de l'*English Church Union*, depuis sa fondation. Dans la question scolaire, dans celle du divorce, l'*English Church Union* protesta contre les empiètements de l'État, qui, n'ayant pu asservir l'Église, tentait maintenant de déchristianiser le pays. Mais où l'action de l'*English Church Union* mérite le plus d'être étudiée, c'est dans son opposition constante et souvent couronnée de succès à la campagne anti-ritualiste de ces vingt-cinq dernières années, campagne qui parut rouvrir en Angleterre, pour un instant, l'ère des persécutions religieuses.

Une des conséquences du mouvement d'Oxford fut la remise en honneur des cérémonies catholiques, délaissées en partie depuis la Réforme, mais principalement depuis le triomphe du puritanisme au XVIIe siècle. On releva les autels, on replaça dans leurs niches les statues de la Vierge et des saints; aux sombres offices et aux lugubres psalmodies des puritains succédèrent la pompe et la vie du culte catholique; bref, la réaction qui s'était opérée dans la doctrine s'opérait à son tour dans les pratiques, préparant insensiblement les voies à un retour complet à l'ancienne Église, quand l'heure marquée par Dieu aurait sonné.

L'initiative prise par les clergymen du parti ritualiste n'avait d'ailleurs rien d'illégal. C'est ainsi que, pour la reprise des ornements sacrés, ils s'appuyaient sur cette rubrique du *Prayer-Book* :

« Tous les ornements de l'Église et des ministres, pour toutes les « fonctions de leur ministère, devront être conservés tels qu'ils étaient « en usage dans cette Église d'Angleterre, par l'autorité du Parle- « ment, dans la seconde année du règne du roi Édouard VI (28 jan- « vier 1548 — 27 janvier 1549). »

Or, le *Prayer-Book* ne fut publié qu'en la troisième année du règne d'Édouard VI ; en 1548-1549 les anciens ornements étaient donc en usage. Il était dès lors parfaitement légal de dire la messe en chasuble, de placer des cierges sur les autels : aussi, forts de la loi et encore plus de leur conscience, les ministres ritualistes résistèrent-ils en masse quand on voulut le leur interdir. Ils eurent à supporter des procès onéreux, et plusieurs d'entre eux furent jetés en prison; l'*English Church Union* les soutint matériellement et moralement, tant et si bien que le pouvoir civil finit par céder.

Le dernier de ces procès mémorables, celui de l'évêque de Lincoln, mérite d'être rappelé; il dura cinq ans et la solution qui y fut donnée peut être considérée comme le triomphe définitif des principes de liberté et d'indépendance religieuses en Angleterre.

Les accusations portées contre l'évêque de Lincoln étaient au nombre de huit : 1° Usage d'un calice contenant de l'eau et du vin, mélangés avant le service ; 2° Mélange de l'eau et du vin pendant le ser-

vice; 3° Usage des ablutions; 4° Position du célébrant de telle sorte qu'il soit tourné vers l'Orient pendant la première partie du service; 5° Même position pendant la prière de consécration; 6° Récitation de l'*Agnus Dei*; 8° Usage des cierges d'autel ; 9° Signe de la Croix.

L'évêque, traduit devant un conseil d'évêques, sous la présidence du Métropolitain, fut absous des divers chefs d'accusation à l'exception du deuxième et du huitième; mais quelle serait la décision du pouvoir civil, c'était le point qui dans le monde religieux passionnait l'opinion. Après une longue attente, un jugement fut enfin rendu par le Conseil privé, le 2 août 1893, jugement confirmant purement et simplement la décision de la Cour ecclésiastique de Cantorbéry. C'était le terme mis aux empiètements du pouvoir civil et la fin de la persécution contre les ritualistes.

Nous avons dit que l'*English Church Union* s'était toujours montrée au premier rang quand il s'était agi de prendre la défense des libertés religieuses. Citons à ce propos un trait, qui intéressera tout particulièrement les lecteurs français de cette *Revue*.

En 1880, à l'époque de l'expulsion de nos religieux, lord Halifax, au nom de *English Church Union*, écrivait à S. Em. le cardinal Guibert : « Nous protestons au nom de la liberté ; nous ne pouvons nous taire, en apprenant que les couvents sont violés, les chapelles profanées, et que des hommes éminents par leur piété et leurs bonnes œuvres sont jetés à la rue... Nous sommes avec eux dans leur résistance pour la cause sacrée de la liberté et de la religion.» Le cardinal Guibert fut vivement touché de cette démarche, d'autant plus vivement touché, comme il le dit lui-même dans sa belle réponse, qu'elle venait de chrétiens dont les sentiments diffèrent des nôtres sur plusieurs points. « Ces divergences, ajoute-t-il, disparaîtront avec le temps, et je soupire de tout mon cœur après le jour où il n'y aura plus qu'un troupeau et qu'un pasteur. En attendant, luttons tous avec une égale ardeur pour la cause de la liberté religieuse, la première et la meilleure de toutes les libertés. »

L'histoire de l'*English Church Union*, telle que nous la donne M. Bayfield Roberts, s'arrête en 1894. Depuis lors, des événements considérables se sont produits dans la vie, non seulement de l'*English Church Union*, mais de toute l'Église d'Angleterre.

« L'idée de la réunion des Églises est dans l'air, » a dit l'éminent archevêque d'York. Or dans le mouvement vers l'unité qui va chaque jour s'accentuant, c'est encore l'*English Church Union* qui a joué le rôle d'avant-garde, et entraîné le gros de l'armée.

Le récit de ses séances et de son action en ces dernières années constituera une belle page de plus à ajouter à son histoire.

VIVIAN.

LES ORDRES ANGLICANS

ET LA THÉORIE DE L'INTENTION DU MINISTRE

Tandis que les catholiques du continent ont vu, pour la plupart, la plus grave objection contre la validité des ordres anglicans dans l'insuffisance du rite, les catholiques anglais ont placé au premier rang des difficultés théologiques celle qui se rapporte à l'intention du ministre. Les lecteurs de la *Revue anglo-romaine* n'auront pas oublié la discussion très calme et très documentée de Mgr Gasparri sur ce sujet. Il ne sera cependant pas inutile d'y revenir pour reproduire un remarquable article du Rev. JEREMIAH CROWE, St Patrick's College, Thurle, publié dans *The Irish Ecclesiastical Record*, janv. 1895, p. 7-17. En voici la traduction, dont nous retranchons seulement le début.

A. B.

Dans les discussions sur l'union, la question de la valeur des ordinations anglicanes a pris une place à part. Sans doute, elle est très importante, et on ne peut que gagner à la discuter avec calme ; toutefois, si l'on considère les autres points que l'on ne saurait négliger dans les efforts faits pour amener l'union, la validité ou la nullité des ordres anglicans ne tient pas le premier rang.

Sans doute des ordres valides sont une condition nécessaire pour une Église qui prétend tirer du Christ son autorité; car si le pouvoir d'ordre fait défaut, il ne peut être question d'apostolicité. Mais si l'on admettait la valeur de ses ordres, l'Église d'Angleterre n'en serait pas moins dans une situation analogue, tout au plus, à celle de l'Église grecque dont les ordres sont tenus pour valides. Il resterait toujours la question de la juridiction spirituelle et du pasteur unique. De fait, l'Église d'Angleterre est plus éloignée de l'apostolicité que l'Église grecque. Sa position ressemblerait plutôt à celle des sectes nestorienne ou monophysite, qui ont des ordres valides, mais ne possèdent pas de [véritable] juridiction, puisqu'elles sont séparées de la source et ont adopté « un autre Évangile ».

Les auteurs catholiques n'ont aucun désir de déprécier les opinions des anglicans au sujet de leurs ordres : ils envisagent la ques-

tion sans préjugés. Si on leur démontrait que l'Église d'Angleterre a des ordres valides, il y aurait une différence de moins entre eux et nous, et ce serait un pas vers l'union. Aussi bien, nous appliquons aux ordres anglicans les mêmes règles qu'aux nôtres. Sans doute, il est absolument certain que l'Église de Jésus-Christ étant indéfectible, le pouvoir d'ordre ne peut disparaître de son sein; par conséquent, les membres de la véritable Église ont la certitude qu'il existe toujours chez elle des ordres valides; mais comme les différentes parties de l'Église chrétienne n'ont pas reçu de promesse d'indéfectibilité, nous devons recourir — abstraction faite de la sécurité générale que nous avons, comme membres de la véritable Église — aux garanties que nous fournissent le soin et l'attention qu'on a toujours apportés à l'administration des sacrements, en particulier du baptême et de l'ordination. L'Église anglicane a-t-elle toujours apporté ce soin et cette attention dans l'administration de ces sacrements? C'est une question que je ne veux pas discuter aujourd'hui. Je me propose seulement d'examiner l'une des trois conditions essentielles requises pour la validité des ordres et de rechercher, d'après les principes, si du moins cette condition existe dans une ordination qui intéresse tous les ordres anglicans.

Je veux parler du sacre de Parker, d'où dérivent tous les ordres dans l'Église d'Angleterre. Il est inutile de rappeler en détail l'histoire de Parker et de son consécrateur Barlow. Le cardinal Pole était mort presque aussitôt après la reine Marie, et Élisabeth voulait avoir un archevêque de Cantorbéry qui se conformerait à ses idées sur l'Église et l'État. Elle choisit Parker, et aussitôt se posa la question de son sacre. J'admets, sur l'autorité du Dr Lingard et du chanoine Estcourt, qui ont examiné l'un et l'autre les documents, que la cérémonie eut lieu au palais de Lambeth, le 17 décembre 1559, suivant le rite du nouvel Ordinal d'Édouard VI. Le prélat consécrateur était Barlow; les évêques assistants : Coverdale, Scory et Hodgkins, coadjuteur de Bedford. Ce dernier avait été dûment sacré d'après les rites du Pontifical Romain.

***

Il y a trois conditions essentielles pour la valeur du sacrement de l'ordre : 1° un ministre dûment consacré; 2° un rite suffisant; 3° une intention suffisante. La première est une question de fait : Barlow avait-il reçu la consécration épiscopale? La deuxième est une question à la fois historique et théologique : l'Ordinal d'Édouard est-il un rite suffisant? Je ne dirai rien pour l'instant de l'une ni de l'autre, me bornant à étudier la troisième, à savoir : peut-on dire que Barlow ait eu une intention suffisante — intentio faciendi quod facit Ecclesia — en sacrant Parker archevêque de Cantorbéry?

La nécessité d'une intention, quelle qu'elle doive être, découle de la nature de l'acte sacramentel. Si le rite extérieur possède par lui-même une efficacité surnaturelle, c'est parce qu'il a été institué à cette fin par Notre-Seigneur; mais même après cette institution, il demeure dans l'ordre des actes naturels, sauf qu'il est un moyen pour produire la grâce et les autres effets voulus par Jésus-Christ, qui demeure l'agent principal agissant par son ministre. Dans quel cas peut-on dire que le ministre agit pour le Christ? en d'autres termes, quand peut-on dire qu'il agit en sa qualité officielle de ministre du Christ? Telle est l'idée fondamentale, qu'il est indispensable de ne pas perdre de vue. Il est clair qu'il n'agit point ainsi quand son action est évidemment faite pour la forme, par manière de plaisanterie ou de mimique. Luther et ses disciples ont dû admettre, pour être logiques avec eux-mêmes, que la manière dont le rite était accompli n'avait aucune importance; car, pour eux, le seul but d'un sacrement était d'exciter la foi, puisque, d'après eux, c'est la foi seule qui justifie. Il est inutile de démontrer la fausseté du principe sur lequel repose un pareil raisonnement; il suffit de rappeler que le ministre d'un sacrement — dans l'espèce le prélat consécrateur — est un « dispensateur des mystères », et qu'en réalité il n'agit pas en son propre nom, mais comme ministre de Jésus-Christ. Il est donc parfaitement raisonnable d'appliquer ici la règle que l'on applique aux affaires ordinaires : une règle basée sur le sens commun. Un ambassadeur joue un rôle et contrefait le langage et les actions de son souverain : qui osera dire que son action a une portée quelconque, si ce n'est peut-être d'amuser? Elle n'a aucune espèce d'autorité. Il est donc absolument nécessaire que le rite de la consécration soit accompli sérieusement, du moins en ce qui concerne l'apparence extérieure, c'est-à-dire qu'il exclue la plaisanterie. C'est ce qu'on appelle l'intention *externe*. Car, bien que toute intention soit un acte de la volonté, et, partant, interne, lorsque l'intention a pour objet le pur rite extérieur, sans autre modification intérieure, on l'appelle intention *externe*. Il est défini[1] et nous devons croire que cette sorte d'intention, à tout le moins, est requise pour une ordination valide. En d'autres termes, l'intention d'agir comme ministre du Christ, et, ce qui est implicitement la même chose, l'intention de faire ce que fait l'Église, exige, à tout le moins, l'intention *externe*.

On ne peut songer même un instant à prétendre que Barlow et ses trois évêques assistants se soient rendus au palais de Lambeth, le matin du 17 décembre 1559, pour accomplir un acte de pure forme tel que nous l'avons décrit. On peut donc négliger cet aspect de la

[1] Conc. Trid., sess. VII, c. 1.

question. Barlow avait, au moins, une intention *externe*, et partant l'intention de faire ce que fait l'Église.

∴

Mais l'intention *externe* est-elle suffisante? Il semble indubitable que si le prélat consécrateur [1], tout en employant sérieusement un rite suffisant, était dans la volonté explicite bien que secrète, ou même implicite et non manifestée extérieurement [2] de ne pas agir comme ministre du Christ, le rite n'aurait aucune efficacité sacramentelle, et alors il ne serait plus exact de dire qu'il agit en qualité de ministre du Christ. Car c'est un agent libre, son action est déterminée par sa volonté, et il s'est déterminé à ne pas agir en qualité officielle de ministre. Cependant la plupart des auteurs [3] font remarquer que l'on ne peut présumer l'existence d'une intention irritante, à moins qu'elle ne soit extérieurement manifestée. Nicolas Ier a clairement énoncé ce principe dans sa réponse aux Bulgares ; il déclare que lorsqu'un Juif, un infidèle, a conféré le baptême, on ne doit supposer de sa part aucune intention irritante, à moins d'en avoir constaté une manifestation extérieure. Cette réponse est dictée par la raison. Il est impossible de prouver l'existence d'un acte purement interne. Sans doute on ne peut arriver à la certitude métaphysique ; mais la certitude morale suffit à tranquilliser. Si cependant l'intention ne demeure point dans l'esprit, si elle est extériorisée, on se trouve alors en présence d'une question de fait, que l'on doit résoudre d'après les preuves.

On ne doit donc tenir aucun compte de la possibilité que Barlow ait eu, au fond de son âme, une intention contraire à ce qu'il faisait. On pourrait d'ailleurs se poser la même question à propos de n'importe quel sacre épiscopal. Mais existe-t-il, dans les paroles ou les actes de Barlow, une preuve quelconque de son intention perverse? Je n'ai jamais constaté qu'en sacrant Parker, il ait dit ou fait quoi que ce soit qui signifiât : « Je veux ne pas agir en qualité de ministre du Christ. » Je sais bien qu'on a dit parfois que l'Église au nom de laquelle agissait Barlow avait sur l'Eucharistie des opinions hétérodoxes, opinions que Barlow soutenait ardemmment. Mais quand cela serait, il est tout aussi impossible de comprendre comment ces opinions hérétiques pouvaient contenir implicitement ce jugement : « J'entends ne pas agir comme ministre du Christ. » Elles pourraient motiver des modifications à la matière et à la forme ; mais alors la

[1] Je m'abstiens de toute allusion à la question si les évêques assistants étaient aussi consécrateurs.

[2] Prop. 28 damn. Alex. VIII.

[3] Franzelin, *De Sacram. in genere*, p. 208.

question serait transportée sur la deuxième condition requise, le rite, et devrait se formuler : La matière ou la forme ont-elles subi des altérations substantielles ? Elles pourraient encore servir à interpréter une forme ambiguë. La forme employée dans l'Ordinal d'Édouard est-elle dans ce cas ? Cette question, pas plus que la précédente, n'appartient à notre sujet. Quant au rapport qu'il y aurait eu entre les opinions hérétiques de Barlow et l'intention requise de sa part comme ministre de l'Ordre, nous tâcherons de le mettre en lumière un peu plus loin.

Mais faisons un pas de plus. Étant donné qu'il n'y a pas d'intention irritante, le simple accomplissement d'un rite externe est-il suffisant? C'est là une question célèbre dans les écoles, et que connaissent tous les étudiants en théologie. Inutile de rapporter les arguments de part et d'autre : on peut les voir dans n'importe quel manuel de théologie dogmatique. Toutefois l'opinion commune des théologiens requiert quelque chose de plus, d'après ce principe fondamental que le ministre du Christ, étant un agent libre, doit conformer sa volonté à celle de l'agent principal, et, pour employer les paroles de saint Thomas : *intentione se subjiciat principali agenti* [1]. Quelle que soit la valeur théorique de cette opinion, elle peut seule en pratique offrir une certitude suffisante.

Il faut pourtant préciser davantage l'objet de cette intention. Puisqu'elle ne se contente pas simplement de l'acte externe, elle doit comporter quelque autre chose. Ce sera donc le rite matériel, modifié ou qualifié de quelque façon par l'esprit. D'où le nom qu'on lui donne d'intention *interne*. Les modalités qu'elle peut recevoir ainsi sont très nombreuses. Certaines d'entre elles, il est bon de le dire aussitôt, ne sont pas requises. Il n'est pas nécessaire de considérer le rite comme productif de la grâce, ni comme sacrement, ni comme imprimant dans l'âme un caractère, ni enfin comme conférant diverses prérogatives ou pouvoirs spéciaux. En d'autres termes, il n'est pas requis que l'intention vise l'effet du sacrement ; cet effet découlera du sacrement comme de sa cause, indépendamment de ce que peut en penser le ministre ; ce dernier ne peut empêcher le sacrement de produire ses effets. Il n'est pas nécessaire de viser le rite comme sacré dans l'Église catholique : le ministre n'a même pas besoin de croire à l'Église catholique. Il n'est pas davantage requis de viser ce même rite comme sacré dans une Église particulière. Il suffit de le considérer comme un rite sacré, une cérémonie religieuse, et, dans cet état d'esprit, d'accomplir le rite extérieur.

Il serait on ne peut plus facile de citer des textes ; je me contenterai de deux auteurs, De Lugo et Franzelin. Le premier, après avoir

[1] *Summ. th.* IIIª, q. LXIV, art. 8.

exposé comment le ministre doit nécessairement agir en qualité de ministre du Christ, s'exprime en ces termes: « Notandum tamen est, non requiri ad valorem sacramenti quod minister velit explicite operari nomine Christi, aut ut minister ipsius; sufficit enim id implicite velle, quod multis modis contingere potest, v. g. si quis velit facere quod facit Ecclesia, seu uti illius verbis et rebus eo modo quo Ecclesia eis utitur, vel, etiam non cogitando de Ecclesia, velit facere quod facit Ecclesia particularis, vel quod facit talis parochus, vel quod faciunt aliqui apud quos audivit illa signa adhiberi tamquam cærimonias religiosas [1]. »

Franzelin dit à peu près de même : « Licet, v. g., baptizans nec Christum, nec sanctitatem aut efficaciam sacramenti, nec veritatem Ecclesiæ et religionis christianæ credat, dummodo sciat eum ritum credi et usurpari a christianis ut sacrum, potest habere, et, si a christiano rogatus, ordinarie habebit intentionem faciendi ritum, non sua quidem, sed ex christiana opinione sacrum; qua intentione supposita (sive actuali, sive virtuali, sive reflexa, sive exercita), jam non suo nomine agit, sed se exhibet ministrum Ecclesiæ, et proinde implicite ministrum Christi principalis agentis... et generatim ubi dubium incideret de valore sacramentorum, non de occulta intentione, sed de servata manifesta materia et forma quæri soleret. »

Par conséquent, pour administrer *validement* un sacrement, il n'est pas nécessaire d'avoir une croyance religieuse quelconque. Ni la foi ni la sainteté ne sont requises. Le défaut de l'une ou de l'autre est une affaire purement personnelle, qui ne peut exercer aucune influence sur l'existence du sacrement de l'Ordre; et les effets du sacrement ne peuvent davantage être empêchés par le fait du prélat consécrateur. Il suffit qu'il sache que le rite est employé comme une chose sainte par les chrétiens; et dès lors que des chrétiens lui demandent d'accomplir cette cérémonie, on doit le regarder comme agissant, non en son propre nom, mais au nom du Christ. Enfin, dans le cas où on éleverait des doutes sur des ordres conférés en de semblables conjonctures, Franzelin nous donne une règle générale, qui consiste à s'en rapporter à l'existence des autres éléments nécessaires.

Ces conclusions s'adaptent parfaitement au cas que nous examinons. Les opinions hérétiques de Barlow ne vicient point, par elles-mêmes, son intention. Elles peuvent seulement, je l'ai déjà dit, servir à interpréter le sens d'une forme ambiguë; mais nous n'avons pas à examiner, pour le moment, cet aspect de la question. La discussion actuelle se rapporte uniquement à l'intention, considérée en

[1] *De Sacr. in genere*, Disp. VIII, s. II, n. 36.

elle-même, et comme l'un des trois éléments essentiels de validité. De toute manière, une intention suffisante peut parfaitement coexister avec les opinions bien connues de Barlow sur l'Eucharistie. Que s'est-il passé, en effet? Une cérémonie religieuse est accomplie dans la chapelle de Lambeth ; elle a pour objet de sacrer (le mot « consecrare » est employé dans le procès-verbal) un successeur du cardinal Pole. Le caractère religieux de la cérémonie peut-il être un instant révoqué en doute? Le lieu, une chapelle dans le palais de Lambeth ; les personnes, trois prélats assistants et Barlow, le consécrateur; les prières et les cérémonies employées: tout nous oblige à dire qu'on a voulu faire une cérémonie sacrée. On demande à Barlow d'être le prélat consécrateur, et il accepte. Peu importe donc quelles étaient alors ses opinions ou celles de l'Église d'Angleterre sur l'Eucharistie; le rite, tenu pour sacré, et tenu pour sacré par une communauté de chrétiens, fut accompli par Barlow par ordre ou sur invitation; par conséquent, suivant la doctrine exposée ci-dessus par De Lugo et Franzelin, suivant l'enseignement commun, autant que j'ai pu m'en rendre compte, de tous les théologiens de marque, c'est assez pour nous garantir que l'intention suffisante, élément essentiel du sacrement, ne fit pas défaut pour le sacre de Parker.

⁂

Mais supposons que les opinions hérétiques de Barlow aient été si prononcées, sa haine de l'Église catholique si intense, qu'il ait voulu, d'une manière effective, sinon expresse, exclure l'idée de conférer la grâce ou les pouvoirs surnaturels, parce qu'il croyait que Jésus-Christ n'avait pas institué de rite pour produire de tels effets. Cela pouvait-il annuler son intention d'agir comme ministre du Christ? La manière peu précise dont certains auteurs présentent cet aspect de la question, a donné lieu à une regrettable confusion. Ces deux actes de la volonté peuvent coexister dans l'âme; ils ne se détruisent pas mutuellement, à moins d'être contradictoires. Or, quelle est l'expression de ces deux jugements? D'une part, le ministre dit : « J'ai l'intention de faire ce que le Christ a institué. » D'autre part, il dit : « Je n'ai pas l'intention de faire ce que le Christ n'a pas institué », par exemple, donner la grâce, imprimer le caractère, conférer des pouvoirs surnaturels. Il n'y a pas de contradiction entre ces deux propositions. Au contraire, le second acte de la volonté semble être une manière d'accentuer et de déterminer plus expressément le premier. Les deux actes de la volonté seraient alors équivalents à cet autre : « Je veux faire *seulement* ce que le Christ a institué. » On peut encore les énoncer en d'autres termes : « J'ai l'intention de faire ce que fait l'Église [véritable]. Je n'ai pas l'intention de faire ce que fait

l'Église catholique [fausse, d'après lui]. » Il n'y a pas davantage contradiction. Il croit seulement que l'Église catholique n'est pas la véritable Église, et n'agit pas suivant l'institution du Christ. Mais l'idée déterminante, dans l'esprit du ministre, est de faire ce que le Christ veut qu'il fasse. Or, si l'on admet que le ministre se constitue ainsi comme agissant au nom du Christ, comme son ministre et le dispensateur de ses mystères, il faut accorder qu'il ne peut mettre obstacle aux effets du rite sacramentel, à savoir, la grâce, le caractère et les pouvoirs surnaturels.

*
* *

Reste une dernière question. Le pouvoir de produire les effets que nous venons de mentionner est intrinsèque au sacrement de l'Ordre. Par conséquent, si le ministre entendait les exclure expressément et efficacement, en toute hypothèse, même dans l'hypothèse où ces effets seraient réellement institués par Jésus-Christ, il est clair que le prélat consécrateur se déterminerait à ne pas agir au nom et par l'autorité du Christ. Il agirait alors en son nom personnel; il ne serait plus un ministre du Christ, et, par conséquent, un élément essentiel du sacrement venant à manquer, la matière et la forme ne seraient plus que des éléments purement naturels et sans valeur. Mais au sujet de ce cas extrême Franzelin fait remarquer : « Generatim loquendo, talis exclusio efficax sacramenti non potest locum habere nisi ex reflexa, obstinata et rarissime in animis humanis occurrente malitia [1]. »

C'est donc là un cas extrême, une pure hypothèse, et nous n'avons pas le droit de présumer qu'elle s'est vérifiée en ce qui concerne Barlow. Il n'existe aucune espèce de preuve d'une telle malice de sa part; et, quelque hérétiques qu'aient pu être les opinions de Barlow ou de ses chefs politiques, nous ne pouvons, sans motif aucun, lui attribuer gratuitement une pareille iniquité.

Il me semble donc certain qu'aucune erreur doctrinale de Barlow n'a pu faire disparaître de son esprit cette idée prédominante, à savoir, qu'il agissait comme ministre du Christ. Cette idée n'y était peut-être pas expressément; mais, suivant ce que nous venons de dire, elle s'y trouvait au moins implicitement, d'autant plus que toutes les circonstances sont de nature à nous faire admettre que la cérémonie était regardée comme sacrée par l'Église anglicane d'alors; et que Barlow, invité à être le prélat consécrateur, accomplit la cérémonie. Il conformait sa volonté à celle de l'Église anglicane; il regardait la fonction comme un acte religieux et chrétien; et ainsi, implicitement, Barlow agissait comme ministre du Christ.

[1] Thesis XVII, p. 226.

Nous répétons encore que cette étude laisse entièrement intactes les deux questions relatives aux deux autres éléments requis pour une ordination valide. Il restera donc à examiner : 1° si Barlow avait lui-même reçu la consécration épiscopale, et 2° si l'Ordinal d'Édouard est un rite suffisant. Ce sont d'ailleurs les questions les plus importantes dans l'espèce.

Nous pouvons tirer de l'enseignement catholique sur l'intention du ministre une conclusion d'ensemble ; c'est qu'il ne saurait aboutir à rendre douteux tous les ordres dans l'Église chrétienne, ainsi qu'on l'a répété si souvent dans le *Times*, au cours de la récente controverse sur les ordres anglicans. Sans doute, dans l'ordre surnaturel, comme dans l'ordre naturel, nous dépendons de causes secondaires humaines ; mais tout comme il nous arrive chaque jour, sans trop d'inquiétude, de confier nos existences au mécanicien ou à l'aiguilleur, ainsi nous avons une certitude très suffisante que la grâce sacramentelle n'a pas été arrêtée, pour venir jusqu'à nous, par une intention perverse de la part des ministres des sacrements. En ce qui concerne la véritable Église en général, nous avons la certitude absolue, basée sur les promesses de son divin Fondateur, que puisqu'elle est indéfectible, les ordres, qui lui sont essentiels, ne sauraient ui manquer. Quant aux cas particuliers, nous pouvons nous reposer avec confiance sur le soin et l'attention que l'Église catholique et ses ministres ont toujours apportés dans l'accomplissement des rites sacramentels.

J. Crowe.

CHRONIQUE

Les ordinations anglicanes. — Une commission va être constituée à Rome incessamment pour l'étude des ordinations anglicanes. Par un sentiment de respectueuse réserve que tous nos lecteurs comprendront, la *Revue Anglo-Romaine* croit devoir, pour le moment, s'abstenir de publier des articles sur cette question. — F. P.

Les fêtes de Reims. — On sait que les ministres, réunis en conseil sous la présidence de M. Félix Faure, s'étaient montrés disposés à s'opposer au jubilé national ainsi qu'à la réunion générale des évêques de France à Reims, à l'occasion du quatorzième centenaire du baptême de Clovis.

Aujourd'hui, on assure que le ministre des cultes aurait envoyé à S. Ém. le cardinal Langénieux, archevêque de Reims, une lettre pour lui notifier que « la loi de germinal an X interdit aux membres de l'épiscopat de quitter le siège de leur résidence sans autorisation du ministre des cultes ; et qu'elle prohibe également les réunions ou assemblées générales délibérantes. » En conséquence Mgr Langénieux serait prochainement avisé de l'interdiction des fêtes religieuses de Reims.

Le *Bulletin religieux* du diocèse de Reims publie, à ce propos, une note où nous lisons :

On peut dire que l'une des idées mères de la préparation du centenaire a été d'en écarter la politique. Elle en est et elle en demeure écartée. Il n'y a rien, dans les conditions où nos évêques ont été priés de venir à Reims, qui ressemble à la réunion d'une assemblée délibérante.

Il paraît donc impossible qu'un gouvernement, ayant le souci des libertés publiques et des intérêts d'une grande ville comme Reims, mette obstacle à ces fêtes, au risque, en blessant la justice, de blesser aussi le sentiment populaire.

En résumé, nous le répétons, tout a été prévu, sagement prévu, et rien dans les fêtes du centenaire ne peut prêter à la critique.

Correspondance. — Monsieur, permettez-moi de corriger une faute d'impression qui s'est glissée dans mon étude « Les partis dans l'Église anglicane ». Au lieu de dire que le roi ou la reine est le chef de l'Église établie, j'ai voulu écrire que le roi ou la reine doit être *membre* de l'Église établie.

C'est à dessein que j'ai passé sous silence les rapports entre l'Église et la Couronne. Le titre officiel du Prince n'est plus le « chef » *the head*, mais le « Gouverneur suprême » *the supreme Governor* de l'Église d'Angleterre. Agréez, etc. — AUSTIN RICHARDSON.

LIVRES ET REVUES

La Quinzaine

M. l'abbé Duchesne continue dans la *Quinzaine* l'intéressante série d'études : *Catholiques et Romains*; nous nous proposons de reproduire en entier l'étude parue dans le numéro du 15 mars.

Nous en donnons aujourd'hui la première partie; nous publierons la seconde dans notre prochain numéro.

Aux trois premiers siècles du christianisme, une dénomination comme celle d'Église grecque eût été impossible, incompréhensible. Je ne dis pas qu'elle représente actuellement une étiquette officielle. Mais quand on parle d'Église grecque, on désigne quelque chose de précis. Le patriarche Anthime préfère le terme d'*Eglise des sept conciles œcuméniques*, qui, on l'a vue n'est guère justifié. En tout cas, il y a, en dehors dela communion de l'Église romaine et des églises nestoriennes ou monophysites [1] détachées au VIe siècle, un groupe ecclésiastique important que nous entendons désigner quand nous employons le terme d'Église grecque. Tous ceux qui le composent ne parlent pas le grec, beaucoup s'en faut : la plupart sont des Slaves, qui, même dans la liturgie, se servent de leurs idiomes nationaux. Il s'en faut bien que l'unité règne dans cet ensemble. On y compte une douzaine de sous-groupes, qui forment des églises nationales, ou des provinces autocéphales, peu cohérentes entre elles. Beaucoup de ces sous-groupes, et justement les plus importants, sont formés de nations converties au IXe et au Xe siècle. Ils se sont adjoints aux patriarcats de l'Empire d'Orient, noyau relativement antique de toute cette formation. De ces quatre patriarcats, un seul fait présentement quelque figure : ceux d'Alexandrie et d'Antioche ne sont plus que des façades, et cette situation remonte au VIe siècle ; le petit patriarcat de Jérusalem a presque disparu dans l'islamisme. Reste celui de Constantinople, considérablement amoindri par les Turcs en Asie Mineure et les Bulgares en Thrace. C'est cependant à ces ruines de patriarcats qu'il faut s'attacher pour reconstruire la tradition.

Au temps de Justinien et depuis, on rencontre souvent l'idée que l'Église est présidée par les cinq patriarches; cette idée s'est perpétuée dans le droit byzantin. A Rome, on l'acceptait dans le langage officiel, mais sans enthousiasme. C'était une importation nouvelle ; dans les documents romains, il n'est pas question des cinq sièges avant le pontificat de Vigile (537-555), qui vit la restauration byzantine en Italie et beaucoup de tentatives impériales pour réglementer les rapports ecclésiastiques. Saint

[1] Comme je parle ici des temps anciens, je dois négliger. les fractions de ces églises qui sont revenues à l'unité catholique en se ralliant directement à l'Église romaine.

Grégoire le Grand notifia son avènement aux quatre patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem [1]. Cela ne l'empêchait pas de cultiver, dans sa correspondance privée, la vieille idée des trois patriarches (Rome, Alexandrie, Antioche), assis sur la même chaire de Saint-Pierre [2].

Cette idée, que je qualifie de vieille, paraît remonter au temps du concile de Chalcédoine; elle contient une protestation contre les patriarcats de Constantinople et de Jérusalem, institués par ce concile, mais accueillis par le Saint-Siège avec la plus grande froideur. La protestation romaine ne demeura pas isolée. Dans les luttes pour ou contre le maintien du concile de Chalcédoine, cette question hiérarchique eut sa place à côté de la question de foi. Les métropolitains supérieurs de Césarée et d'Éphèse, plus spécialement lésés par la fondation du patriarcat byzantin, firent d'abord opposition. Le patriarche hérétique d'Alexandrie, Timothée Elure (475), parvint à engager l'évêque d'Éphèse dans sa campagne contre le concile, en lui rendant la situation « patriarcale », dont cette assemblée avait privé ses prédécesseurs. Ceci décida l'attitude du patriarche de Constantinople, Acace, qui se posa aussitôt en défenseur du concile de Chalcédoine. Plus tard cependant Acace trouva moyen de biaiser, d'abandonner les décrets dogmatiques du concile sans rien sacrifier des prérogatives [3], que lui devait le siège de Constantinople. De cette façon, toute résistance finit par s'apaiser : les nouveaux patriarcats entrèrent en Orient dans le domaine des choses reçues; Justinien les fit accepter à Rome.

Au fond, ni le système des cinq patriarcats, ni celui des trois grands sièges apostoliques ne représentent une conception primitive. Il n'est jamais question des trois sièges avant Constantin. Le concile de Nicée définit assez bien les droits du siège d'Alexandrie sur l'épiscopat égyptien, moins nettement ceux du siège d'Antioche; il n'exprime nullement l'idée que ces deux sièges, unis ou non au siège romain, constituent une autorité régulière, chargée de pourvoir au gouvernement religieux, soit de l'Église entière, soit seulement des églises comprises dans la moitié orientale de l'empire romain. Du reste, cette commission idéale de trois ou de cinq grands primats n'est nullement l'expression de l'Eglise grecque, considérée comme distincte et rivale de l'Église latine; elle symbolise plutôt ce qui restait d'unité ecclésiastique depuis le déclin du v[e] siècle.

Le centre attractif qui a déterminé le groupement spécial auquel l'Église grecque doit son origine, c'est l'empereur, c'est la cour. Avant le IV[e] siècle, dans les provinces situées à l'est du domaine de la langue latine, on ne constate que trois groupes ecclésiastiques possédant quelque individualité : celui de l'Asie proconsulaire, dont l'originalité et l'autonomie se perdirent assez rapidement; celui d'Egypte, déjà serré au III[e] siècle, de plus en plus caractérisé dans son particularisme; enfin celui d'Antioche. Dans ce dernier, « depuis le milieu du III[e] siècle, on voit compris les évêques de toute la Syrie et de l'Asie Mineure orientale, de ce qui sera bientôt le diocèse du Pont. Dès l'année 251, nous avons connaissance d'un synode qui devait se tenir à Antioche, l'évêque de cette ville, Fabius, paraissant incliner au novatianisme. Les promoteurs de cette réunion étaient les évêques de Tarse, de Césarée en Palestine et de Césarée en Cappa-

[1] Jaffé, 1092.
[2] Jaffé, 1412, 1483
[3] Évagr., *H. E.*, III, 6, 7, 13, 14.

doce [1]. Quelques années après, en 256, Denys d'Alexandrie [2], passant en revue les églises d'Orient qui avaient été agitées par ce conflit, nomme celles d'Antioche, Césarée de Palestine, Ælia (Jérusalem), Tyr, Laodicée de Syrie, Tarse et Césarée de Cappadoce. Un peu plus tard, de 264 à 268, l'affaire de Paul de Samosate occasionna plusieurs réunions d'évêques à Antioche et dans l'intérêt de cette église. Ils viennent toujours des mêmes provinces, depuis le Pont Polémoniaque (Néocésarée) jusqu'à l'Arabie (Bostra) et à la Palestine (Césarée, Ælia). Au lendemain de la persécution de Galère et de Maximin, un concile célébré à Ancyre, sous la présidence de l'évêque d'Antioche, réunit une quinzaine d'évêques, des mêmes pays encore. Cette fois-ci, les provinces de Galatie, de Bithynie, de Phrygie, de Pamphylie, sont représentées; mais l'Asie proprement dite reste encore en dehors du groupe [3] ».

Antioche était donc bien, en arrière de l'Asie et de l'Égypte, le centre chrétien le plus important, celui autour duquel on se ralliait le plus volontiers. Cette tendance fut contrariée dès qu'il y eut, en dehors d'Antioche, une cour chrétienne et un évêque de la cour. A celui-ci était naturellement dévolu le rôle de conseiller, de confident religieux des princes et princesses. Son influence prit peu à peu le dessus sur toutes celles du monde ecclésiastique oriental. Déjà sous Licinius et Constantin, l'évêque de Nicomédie, Eusèbe, était plus puissant que son collègue d'Antioche. Celui-ci reprit l'avantage au temps de Constance, précisément parce que la cour se transporta à Antioche. Mais, une fois que l'empire se fut installé définitivement à Constantinople, Antioche ne tarda pas à s'éclipser.

Au IVe siècle, l'évêque de la cour, qu'il résidât à Nicomédie, à Constantinople ou à Antioche, fut toujours le centre et l'organe de la résistance au symbole de Nicée et de l'opposition à saint Athanase. Une sorte de concile permanent, tantôt plus, tantôt moins nombreux, est constamment assemblé à portée du palais impérial. Si le souverain croit utile de le mettre en rapports directs avec les évêques occidentaux, comme il le fit, en 343, pour le grand concile de Sardique, il l'expédie en bloc au lieu de la réunion, dans un long convoi de voitures postales, sous la protection d'un officier général. L'empereur se déplace-t-il lui-même, son épiscopat s'ébranle avec lui; on le voit s'assembler fort loin de l'Orient, à Sirmium, à Milan, à Arles. Il est difficile d'imaginer un corps épiscopal mieux organisé, plus transportable, plus aisé à conduire. Mais il est bien clair que cette remarquable discipline ne procède pas des mêmes traditions que la subordination des églises africaines ou égyptiennes aux évêques de Carthage et d'Alexandrie. L'évêque d'Antioche a parfois, dans les pièces officielles, les honneurs de la première signature [4]; mais il est visible que cette préséance ne comporte aucune supériorité de fait. Les évêques d'Asie, de Thrace, même ceux de Pont de Cappadoce, ne se considèrent

[1] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VII, 44.

[2] *Ibid.*, VII, 5.

[3] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 19.

[4] Le concile de Tyr fut présidé par Eusèbe de Césarée en Palestine; la lettre de 341 portait en tête le nom de Dianis, évêque de Césarée en Cappadoce; l'encyclique orientale de Sardique, celui d'Etienne d'Antioche; au concile de Séleucie (359), à en juger par les analyses de Socrate, car les actes sont perdus, la présidence paraît avoir été exercée par les évêques Acace, de Césarée en Palestine, et Georges (intrus), d'Alexandrie, Eudoxe d'Antioche étant présent; la lettre collective adressée à Jovien (363) porte en tête le nom de Mélèce d'Antioche.

nullement comme ses subordonnés. Pour donner à ce groupe épiscopal son nom véritable, il faudrait l'appeler l'épiscopat de l'empereur.

Encore, si l'on n'avait à lui reprocher que ce groupement antitraditionnel, administratif et non ecclésiastique, politique et non religieux! Mais son unité contre nature est celle d'une armée qui combat, qui s'acharne à la plus triste des guerres, à la guerre civile. En 335, l'épiscopat d'Orient est convoqué en Palestine pour de grandes fêtes de dédicace. Il en profite pour tenir concile à Tyr, et, après une procédure inique, il dépose saint Athanase. En 339, il essaie de donner un évêque au groupe arien d'Alexandrie, bien qu'Athanase, à la faveur du changement de règne, eût repris possession de son siège; en 340, c'est Alexandrie tout entière qu'il entend pourvoir d'un évêque, au lieu et place d'Athanase; en 341, invité par le pape Jules, devant lequel il a lui-même porté cette affaire, à la laisser débattre conciliairement, il répond par une lettre arrogante, déclarant qu'Athanase a été régulièrement déposé à Tyr, et que les jugements rendus en Orient ne doivent pas être réformés en Occident. En 343, abandonnant cette prétention, il se transporte à Sardique, se butte à de ridicules difficultés, tourne le dos au vrai concile et repart pour Antioche, après avoir lancé une encyclique haineuse par laquelle il prétendait déposer Jules, Athanase, Osius, tous les coryphées de l'orthodoxie. Les années suivantes, alors que l'empereur d'Occident met tout son zèle à réduire le schisme, il persiste dans son refus d'accepter le symbole de Nicée, et, dans sa rage contre saint Athanase, dès que son empereur Constance est devenu le souverain de tout l'empire, il transporte ses opérations en Occident, égare ou persécute les simples prélats d'Italie et des Gaules, dépose, exile, jusqu'à ce que toute résistance soit brisée; puis se divise contre lui-même, hésite quelque temps entre diverses attitudes, pour se rallier bientôt à celle qui blesse le plus cruellement la conscience chrétienne. En 359, il tient enfin sa formule et sanctionne dans une sorte de concile œcuménique à deux degrés, tenu en dehors de toute participation du pape, l'abandon radical de la tradition et du symbole de Nicée. Après les règnes éphémères de Julien et de Jovien, qui l'arrêtent un moment, il reprend, mais en Orient seulement, et son influence officielle et l'abus qu'il est accoutumé d'en faire, jusqu'au moment où, combattu par une réaction orthodoxe, menacé par un empereur dévoué à la foi de Nicée, il s'incline, de bon ou mauvais gré, et subit la loi des événements.

La crise dogmatique se termina, ou à peu près, en 381; les éléments orthodoxes que renfermait l'épiscopat d'Orient prirent définitivement le dessus; le reste, sauf quelques fanatiques qui se laissèrent destituer et persécuter, s'aligna sur la cour impériale. Quant à la crise ecclésiastique, elle continua comme de plus belle. Les cadres avaient trop servi pour être abandonnés; ils furent maintenus. Du bas Danube au désert de Syrie, l'épiscopat continua de se considérer comme un seul corps dont l'empereur était moralement le chef. Constantinople, fondée un demi-siècle plus tôt, avait été pourvue de privilèges hors ligne; ce n'était pas une grande ville quelconque que l'on avait créée sur le Bosphore, c'était une nouvelle Rome. Et justement, depuis la mort de Constantin, il y avait presque toujours eu deux empires, l'un l'Occident, l'autre l'Orient. La nouvelle Rome orientale supplanta Antioche dans la situation de capitale et dans celle de métropole ecclésiastique. Déjà le concile de 381 réclame pour son évêque les mêmes honneurs que pour celui de l'ancienne Rome[1].

[1]. Ce concile eut d'abord peu de relief. Il n'en reste que quatre canons dans les collections canoniques; parmi les témoins oculaires, la plupart n'en parlent

On voit que, si ce concile fit avancer les affaires de l'orthodoxie, il montra moins de sollicitude pour les défenses extérieures de l'unité religieuse. Du reste, il ne faut pas s'y tromper, cette assemblée était encore sur le pied de guerre. L'épiscopat oriental revenait à la vraie foi, défendue si longtemps par les Eglises de Rome et d'Alexandrie; mais il n'en restait pas moins en état d'hostilité contre ces deux grandes Eglises. Des questions de personnes maintenaient, sinon un schisme proprement dit, au moins une tension de rapports qui avait perdu tout prétexte doctrinal. Le meilleur esprit de l'assemblée, l'illustre Grégoire de Nazianze, avait au plus haut degré le sentiment de cette situation et de ses dangers. Il ne se faisait aucune illusion sur l'esprit de la plupart de ses collègues, leur platitude à l'égard du pouvoir, leur peu de valeur morale, la mobilité de leur foi. Avec quelle verve il décrit l'insolence des jeunes et la sottise des vieux, ceux-ci très fiers d'avoir découvert le célèbre argument des climats : Ce n'est pas en Occident, c'est en Orient que le Sauveur est né. — « C'est aussi en Orient qu'on l'a tué, » répondait le spirituel évêque. Tout ce monde finit par lui inspirer un tel dégoût, qu'il s'en alla, laissant à d'autres la présidence du concile et l'évêché de Constantinople.

Lui parti, les choses prirent le pli qu'il avait voulu empêcher; on prolongea le schisme local d'Antioche, très facile à réduire en ce moment: on prit à l'égard de Rome et d'Alexandrie une attitude presque aussi hautaine que sous l'empereur Constance. Convoqué par le pape Damase à un concile vraiment œcuménique, qui, réuni à Rome, aurait pu arranger à l'amiable toutes les affaires pendantes et procurer une véritable paix à l'Eglise entière, l'épiscopat d'Orient répondit par un refus plein d'ironie, se vantant beaucoup de ce qu'il avait fait ou souffert pour la foi, notifiant ses décisions relativement aux sièges contestés et insinuant que les choix d'évêques ne regardaient que les comprovinciaux [1].

L'ironie visait l'attitude des Occidentaux, de Damase surtout, pendant le règne de Valens. Il faut avouer que, sur ce point, Damase et les Occidentaux avaient donné quelque prise. La réaction orthodoxe dont j'ai parlé, conduite par Basile de Césarée, Mélèce d'Antioche, Eusèbe de Samosate, n'avait pas été soutenue par le pape comme l'eussent désiré ces illustres évêques. C'est que l'Eglise romaine patronnait en Orient diverses personnes qu'on aurait voulu lui voir abandonner. Dès le temps du pape Jules, elle s'était fort compromise devant l'opinion orientale en réhabilitant Marcel d'Ancyre, dont la doctrine ne différait que par des nuances de l'ancien sabellianisme. Sous Libère, tout un groupe de semi-ariens d'Asie Mineure était allé à Rome se faire reconnaître par le pape. Dans l'un et dans l'autre cas, on avait, il est vrai, exigé des professions de foi, mais qui n'avaient pas la précision nécessaire pour servir de pierre de touche. A Antioche, on soutenait contre la grande Eglise une petite coterie, pourvue d'un évêque par Lucifer, le fanatique évêque de Cagliari, au mépris de toutes les règles de la prudence et du droit ecclésiastique. A Laodicée, même situation; contre l'évêque Pélage, reconnu de l'épiscopat oriental,

pas : ainsi saint Jérôme, saint Amphiloque d'Iconium, saint Grégoire de Nysse (sauf dans l'oraison funèbre de Mélèce, prononcée sur les lieux); saint Grégoire de Nazianze, après l'avoir présidé, en a fait une satire fort amère (*Carmen de vita sua*, v. 1506 et suiv.). Les historiens du siècle suivant ne s'y arrêtent guère non plus.

[1] Que d'entorses n'avaient-ils pas données à ce principe depuis qu'Eusèbe de Nicomédie eut procuré la déposition des évêques d'Antioche et d'Alexandrie! C'étaient sans doute les comprovinciaux qui avaient installé Auxence à Milan, Félix à Rome, Germinius à Sirmium, et tant d'autres!

on appuyait Apollinaire, alors sans doute une grande célébrité théologique, mais destinée à donner bientôt son nom à une hérésie nouvelle. Paulin d'Antioche, lui aussi, était suspect; on le disait marcellien ou sabellien, probablement parce qu'il ne voulait pas entendre parler des trois hypostases.

En tout cela, Damase suivait les conseils de l'évêque d'Alexandrie, Pierre, que l'exil avait forcé de se réfugier à Rome et qui, naturellement, lui présentait les choses d'Orient comme on les voyait à Alexandrie. Ce n'était pas l'angle le plus favorable. A Alexandrie, les luttes du temps d'Athanase avaient laissé de cruels souvenirs. On tenait aux rares amis que, pendant cette crise si dure, on avait trouvés en Syrie ; on n'était guère disposé à les sacrifier aux tenants de cette orthodoxie nouvelle, parmi lesquels il y avait sans doute des personnes honorables, comme Basile de Césarée, mais dont beaucoup étaient suspects. On ne s'interdisait pas à leur sujet des propos fort amers ; on les traitait encore d'ariens : Mélèce, Eusèbe de Samosate, Basile lui-même, étaient parfois qualifiés ainsi, à Alexandrie et à Rome, même dans l'entourage du pape.

Cette étroite alliance alexandrine était, pour le Saint-Siège, sujette à de bien graves inconvénients, car elle tendait à entretenir le conflit au delà des limites raisonnables. Mais comment rompre avec une amitié si ancienne, éprouvée de tant de manières, depuis le temps de Novatien jusqu'à celui de Constance et de Valens? Comment surtout, si l'on avait fermé l'oreille aux informations alexandrines, fût-on parvenu à les remplacer? Depuis deux ou trois générations, les communications de l'Eglise romaine avec l'Orient grec n'étaient plus ce qu'elles avaient été aux temps primitifs. Le pèlerinage des saints lieux, très attractif depuis Constantin, maintenait, à la vérité, une certaine circulation : de Rome même il venait en Palestine de nombreux et illustres visiteurs. Mais, outre que les voyages en sens inverse étaient moins fréquents, ce n'est pas par les pèlerins que s'entretiennent les relations ecclésiastiques sérieuses. Du reste, les personnes auraient pu aller plus nombreuses encore d'Orient en Occident ou d'Occident en Orient, ces deux régions n'en auraient pas moins été fermées l'une à l'autre. La différence de langue avait élevé entre elles une barrière très difficile à franchir. A l'origine, l'Eglise romaine parlait grec ; parmi les livres chrétiens écrits à Rome, les plus anciens et les plus importants étaient en grec; ainsi l'épître de Clément, le *Pasteur* d'Hermas, le dialogue antimontaniste de Caïus, toute la littérature d'Hippolyte ; le latin ne se manifeste pas avant l'extrême déclin du IIe siècle, depuis le canon de Muratori et les homélies attribuées à Victor, si réellement elles sont de lui. La correspondance avec les Eglises de langue grecque se faisait en cette langue ; les épitaphes des papes, jusqu'à la fin du IIIe siècle, sont rédigées en grec [1]. Au IVe siècle et depuis, il en est tout autrement : le latin domine ; il est seul employé dans l'épigraphie, dans la littérature, dans la liturgie, même dans la correspondance [2].

De leur côté, les Grecs n'ont jamais fait, on le sait, de grands efforts pour parler le latin. Sacrée ou profane, la littérature latine leur est toujours demeurée close. Ils n'ont cessé de professer pour elle une considéra-

1. Une seule exception, celle du pape Cornelius. Encore se rapporte-t-elle, non à la sépulture primitive, mais à une sépulture où Cornelius fut transféré, on ne sait combien d'années après sa mort.

2. La lettre du pape Jules aux Orientaux s'est conservée dans une rédaction grecque qui paraît bien être originale ; mais à ce moment le pape était entouré d'évêques grecs. Du reste le style de cette lettre et certains détails du fond donnent lieu de croire que saint Athanase y mit la main.

tion analogue à celle qu'ils accordent présentement aux écritures bulgares. La cour impériale, installée chez eux, ne parvint pas à leur apprendre la langue de Rome ; c'est elle qui fut hellénisée. L'enseignement du droit se faisait en latin ; saint Grégoire le Thaumaturge, pour suivre les cours de droit de l'école de Béryte, fut obligé d'apprendre « la langue si difficile, des Romains ». Mais, depuis Justinien, on se mit à traduire les lois, et bientôt on les publia en grec. Un Grec parlant latin devint une grande rareté. Photius, qui savait tant de choses, ne savait pas le latin. En dehors de la chancellerie impériale, ce fut toute une affaire que de traduire une lettre écrite en latin. Pierre, patriarche d'Antioche au XI[e] siècle, recevant une lettre de Léon IX, dut l'expédier à Constantinople pour savoir ce qu'elle contenait. A Rome, il est vrai, l'ignorance du grec n'alla jamais si loin. On ne voit pas qu'à aucune époque on y ait manqué de traducteurs. Depuis l'établissement du régime byzantin, au milieu du VI[e] siècle, il s'y trouva toujours une colonie grecque assez nombreuse, qui, renouvelée de diverses manières, se perpétua, au moins par certaines congrégations monacales, à travers tout le moyen âge. Il y eut même, au VII[e] et au VIII[e] siècle, quelques papes originaires de familles grecques. Mais, en dehors de ces cas spéciaux, le haut clergé romain ne savait que son latin et ne faisait guère d'efforts pour s'initier à l'hellénisme. Le pape Vigile séjourna huit ou neuf ans à Constantinople sans avoir appris le grec ; on en peut dire autant de son illustre successeur, saint Grégoire le Grand, qui passa, lui aussi, plusieurs années dans la capitale byzantine, en qualité de nonce ou apocrisiaire.

L'apocrisiaire lui-même, le gérant de la nonciature que, depuis Justinien, le Pape entretenait à Constantinople, outre qu'il ne se rencontre que pendant cent ou cent cinquante ans, n'était qu'un imparfait organe de communication. C'est auprès de l'empereur qu'il était accrédité, non point auprès du patriarche. Celui-ci le taquinait plus souvent qu'il ne le consultait. Du reste, comme la plupart du temps il n'entendait ni ne parlait la langue du pays, ce ne pouvait être qu'un médiocre agent d'information. Quelquefois, quand on tenait de grands conciles, il arrivait des légats romains : leur ignorance de la langue les mettait à la merci des drogmans officiels, qui, travaillés par le patriarcat, leur jouèrent parfois de mauvais tours.

C'est là un fait d'ordre assez vulgaire : il n'en est pas moins d'une très grande importance dans la question qui nous occupe. Pour se tenir d'accord ou s'y remettre, il faut se comprendre ; et comment se comprendre si l'on ne peut se parler ?

Mais je reviens à Damase et à son temps. Je disais que Damase, et je puis lui adjoindre ici son illustre collègue saint Ambroise, était fort mal renseigné sur les affaires religieuses de Syrie et d'Asie Mineure ; que, servant à son insu certaines rancunes alexandrines, il se montrait trop favorable à de petites coteries, et n'appréciait pas à leur valeur les grands évêques auxquels était dû, après tout, le mouvement qui ramenait l'Orient à la foi de Nicée. Saint Basile essaya plusieurs fois de l'éclairer et de l'intéresser à cette réaction salutaire. On ne lui fit qu'un froid et décourageant accueil[1]. Il s'en plaint dans ses lettres, et il a raison. Mélèce, Eusèbe

[1] Parmi les maladresses que l'on commit alors, une des plus graves fut d'empêcher saint Grégoire de Nazianze de rester sur le siège de Constantinople. On écarta ainsi un homme d'une haute valeur intellectuelle et morale, un esprit conciliant entre tous, et l'on eut à sa place, dans la personne de Nectaire, une véritable nullité.

de Samosate et bien d'autres avaient lieu aussi d'être mécontents. Il n'est pas étonnant que, cinq ou six ans après ces déconvenues, l'épiscopat oriental en ait conservé rancune, et que cette rancune se soit exprimée, en 381 et en 382, comme nous l'avons vu.

A la longue, les relations s'améliorèrent. Vers la fin du IV[e] siècle, les grandes églises d'Antioche et de Constantinople reprirent avec le Saint-Siège les rapports ordinaires de communion. Abandonnée de Rome, la petite église d'Antioche se fondit dans la grande, et, de toutes les querelles du IV[e] siècle, il ne resta d'autre trace que... l'Eglise grecque.

Celle-ci, nous l'avons vu, résulte de deux causes historiques : l'opposition au concile de Nicée et le groupement des évêques autour de l'empereur pour soutenir cette opposition. Une fois reconnu le concile de Nicée, ce groupement épiscopal ne cessa pas pour autant ; il survécut à sa cause il s'est maintenu jusqu'à nos jours.

(*A suivre*)

DOCUMENTS

PAUL IV ET LES ORDRES ANGLICANS[1]

(*Tablet*, 24 août 1895.)

Monsieur,

L'important document publié dans le « Saint-Lukes Magazine », que vous avez reproduit la semaine dernière, ne me parait pas décisif contre les Ordres anglicans. Le Pape commande que ceux qui ont été élevés aux Ordres par tout autre que par un Évêque dûment sacré (*rite et recte*), doivent recevoir l'ordination de nouveau; il déclare aussi que les Évêques ne sont pas dûment sacrés s'ils n'ont pas reçu l'ordination *in forma Ecclesiæ*. Toute la question dépend du sens de cette dernière phrase. Dire qu'il signifie « l'Ancien rite d'Angleterre » serait de prouver plus que la question n'exige, car personne ne nie la validité d'autres formes d'ordination. Ce qu'il paraît signifier est : « De même que le ministre doit avoir l'intention intérieure *faciendi quod facit Ecclesia*, de même le rite extérieur doit être tel que l'Église pourrrait le reconnaître comme étant valide. Le Pontife ne déclare pas actuellement si le nouveau rite suffisait, ou s'il ne suffisait pas. Que le Pape eût établi une distinction entre l'ancien rite et le nouveau, qu'il eût déclaré le premier seul valide, et la question eût été tranchée. Mais avec une prudence véritablement romaine, il ne fait que distinguer entre l'ordination *in forma Ecclesiæ* et l'ordination *non in forma Ecclesiæ*, et il déclare la première seule valide.

Votre obéissant serviteur,

J. B. Scannell.

Sheernes, 17 août 1895.

(*Tablet*, 21 sept. 1895.)

Monsieur,

J'ai attendu jusqu'à présent pour voir si quelques-uns de vos lecteurs donneraient de nouveaux renseignements sur le bref de Paul IV. Il faut bien entendre que nous ne discutons pas la question générale de la validité des Ordres anglicans, mais la signification d'un document particulier. Le P. Sydney Smith déplore, comme « vague » et « delphique », l'interprétation que j'ai suggérée. Un critique moins aimable, qui paraît ne pas être au courant des méthodes romaines, la désigne comme étant même « absurde ». Mais n'est-ce pas vrai que bien souvent, quand on fait appel à Rome, la réponse se donne en forme de principe général, laissant la question du fait actuel à une décision locale? Les principes généreux ont

[1] Nous pensons que nos lecteurs nous sauront gré de reproduire cette correspondance publiée, l'année dernière, dans le *Tablet*.

nécessairement un caractère plus ou moins « delphique ». Dans notre cas actuel, le Pontife exige que tous ceux qui ont été élevés aux Ordres par un Évêque non dûment sacré reçoivent l'Ordination une seconde fois, et il déclare que les Évêques qui n'ont pas été sacrés *in forma Ecclesiæ* ne sont pas dûment sacrés. C'est-à-dire que le Pape énonce le principe général que le rite extérieur doit être tel que l'Église peut le reconnaître comme suffisant, et il laisse au Cardinal Pole à décider si le nouveau rite anglican suffit actuellement. Supposer que le terme *in forma Ecclesiæ* veut dire « le rite ancien de l'Angleterre » serait forcer le sens de ces mots d'une manière tout à fait inexcusable ; ce serait même au delà de la vérité, puisque toutes les ordinations schismatiques seraient ainsi condamnées. Faut-il dire que *servata forma Ecclesiæ consueta*, est une expression toute différente?

Si j'ai écrit sur ce sujet, c'est pour marquer la prudence avec laquelle il nous convient d'agir à propos de cette question. Plusieurs membres des plus distingués du clergé continental défendent en ce moment les Ordres anglicans. Devons-nous supposer que leur action ne serait pas condamnée, si Rome avait déjà décidé contre ces Ordres? Autant que je puis le juger, les efforts de ces écrivains ont même été encouragés. On me permettra d'ajouter que l'interprétation que j'ai donnée au susdit document a reçu l'approbation de personnes autorisées, sans compter mon ami le P. Warwick.

Votre obéissant serviteur,
J.-B. Scannell.

Sheerness, 16 septembre 1895.

(*Tablet*, 5 oct. 1895.)

Monsieur,

Le P. Sydney Smith cite d'une manière très erronée ce que j'ai dit au sujet de Paul IV et les Ordres anglicans. D'ailleurs, je suis sûr que le bon Père avouera avec franchise cette erreur, qui vicie tout le cours de son argumentation. Il s'exprime ainsi : « Le P. Scannell a déjà dit que *forma Ecclesiæ* ne peut signifier « le rite propre à l'Église ». Je n'ai jamais dit pareille chose. Ce que je dis est qu'on ne peut limiter les mots du Bref à signifier *seulement* « l'ancien rite d'Angleterre ». S'appuyant sur sa fausse citation, le P. Sydney Smith met en contraste son interprétation des mots *forma Ecclesiæ* : « ce qui appartient à l'Église », avec la mienne : « ce que l'Église considère être suffisant. » Ces interprétations ne se contredisent nullement ; je les accepte toutes deux. Mais l'interprétation donnée au delà par le Révérend Père demande d'être expliquée. Si, par : « ce que contient le rituel de l'Église et ce qu'il prescrit d'observer à l'occasion de ses ordinations », le Père veut dire qu'il y ait « un seul office déterminé, composé de certaines actions déterminées, lesquelles doivent toutes être observées, et de certains mots déterminés, lesquels doivent tous être prononcés, ni plus ni moins, en tous lieux et en tous temps », je nie qu'un tel office existe. Si, au contraire, le Père entend qu'il y ait certaines parties essentielles qui sont nécessaires à toutes les ordinations pour qu'elles soient valides, je suis d'accord avec lui. Mais ces parties essentielles constituent toujours « le rite propre à l'Église », quand même elles seraient incorporées dans un office rédigé par des hérétiques et des schismatiques. Il s'ensuit que, par

forma Ecclesiæ, il faut entendre « le rite propre à l'Église », « qui contient les parties essentielles de l'ordination », et que, en conséquence, « l'Église considère comme suffisant ».

« Mais », insiste le P. Sydney Smith, « il faut absolument que *forma Ecclesiæ* signifie « l'ancien rite de l'Angleterre, parce que le Pape était en train de donner des renseignements pratiques touchant l'ancien et le nouveau rite ». Je ne vois pas comment une formule générale devient une formule spéciale, parce qu'on l'a appliquée à un cas spécial. Si le Pape avait voulu distinguer entre l'ancien rite et le nouveau, il aurait pu aisément le faire. Au lieu de cela, il ne fait que distinguer entre les ordinations *in forma Ecclesiæ* et les ordinations *non in forma Ecclesiæ*. En employant une formule très usitée et d'une signification étendue, le Pape indique clairement qu'il pose un principe général pour que le cardinal Pole l'applique au cas actuel. La décision que porta le cardinal contre le nouveau rite ne prouve pas que *forma Ecclesiæ* signifie « l'ancien rite » ; elle ne fait que prouver que le cardinal ne regarda pas le nouveau rite comme *forma Ecclesiæ*, c'est-à-dire qu'à ses yeux il manquait des parties essentielles. Nous ne discutons pas ici la justesse de cette décision.

La lettre du cardinal, à laquelle le P. Sydney Smith nous renvoie, justifie mon interprétation des mots *forma Ecclesiæ*. Pole dit : *Dummodo in eorum collatione Ecclesiæ forma et intentio sit servata*. Or, le P. Sydney Smith ne peut limiter *Ecclesiæ intentio* à signifier *Ecclesiæ Romanæ intentio;* pourquoi donc veut-il ainsi limiter *Ecclesiæ forma?* Depuis le commencement de la discussion, j'ai toujours mis au même rang ces deux expressions : *Ecclesiæ forma* et *Ecclesiæ intentio* (voir le *Tablet*, 24 août). C'est donc le P. Sydney Smith qui se charge de prouver que les mots *forma Ecclesiæ* sont employés dans un sens limité. Cependant, j'ai allégué contre cette interprétation le fait qu'elle rendrait invalides les ordres schismatiques. On pourrait, en effet, raisonner ainsi : Paul IV décida, relativement aux ordres anglicans, que toutes les ordinations *non in forma Ecclesiæ* sont invalides ; par : *Non in forma Ecclesiæ*, il a voulu dire tout rite autre que le rite romain, actuellement contenu dans le rituel romain, et prescrit pour être employé dans les ordinations de l'Église romaine; *atqui*, telles et telles ordinations orientales ne se font pas selon ce rite; *ergo*, etc... Quand même le P. Sydney Smith n'agrée pas ce raisonnement, il lui reste à justifier la signification insolite et limitée qu'il donne à *forma Ecclesiæ*.

Que le Révérend Père s'assure bien que ce que j'ai affirmé à propos de l'encouragement accordé à certains défenseurs des ordres anglicans n'est pas fondé sur ce que disent les journaux, mais sur des communications venant immédiatement de Rome. D'ailleurs, nous savons tous, sur l'autorité de nos supérieurs ecclésiastiques ici, en Angleterre, qu'une enquête sera établie sur cette question. Or, l'enquête suppose le doute. Nous n'entendons pas qu'une enquête se fasse touchant l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge, ni sur l'infaillibilité de Libère ou d'Honorius. Il s'ensuit qu'il nous faut dire des ordres anglicans, même après la découverte du bref de Paul IV : *Adhuc sub judice lis est*.

Votre très obéissant serviteur,
J.-B. SCANNELL.

Sheerness, 30 septembre 1895.

(*Tablet*, 16 oct. 1895.)

Monsieur,

Le P. Sydney Smith admet son erreur, mais il l'excuse par la raison qu'elle n'est que « petite ». Je ne vois pas comment il peut regarder comme une faute légère de m'avoir imputé de la manière la plus explicite une thèse directement opposée à celle que j'entretiens. Il me faut aussi protester contre son argument que « le P. Scannell ne fait pas mention, » etc. Mes trois lettres ensemble n'atteignent pas la longueur d'une seule des siennes, pour ne rien dire de celles de mes autres critiques. J'ai essayé de ne viser qu'une personne, celle qui m'a attaqué d'abord ; et j'ai bien voulu me tenir à un sujet, la signification du terme *forma Ecclesiæ*. Quand j'aurai atteint mon but relativement à cette personne et à ce sujet, je traiterai ensuite d'autres choses. Si vos lecteurs veulent examiner soigneusement ce que j'ai dit (car je conviens que ce soin est nécessaire), ils verront que je n'ai esquivé aucune difficulté. Cependant le P. Sydney Smith fait bien de réclamer que je cite des autorités pour prouver ma thèse. Malheureusement je suis fixé dans une petite ville provinciale, loin d'une bibliothèque pareille à celle dont on jouit à Farm Street; mais je ferai de mon mieux pour lui être agréable.

Tous vos correspondants sur ce sujet ont reconnu que l'expression *forma Ecclesiæ* ne signifie pas la forme comme opposée à la matière, mais qu'elle signifie le rite extérieur, renfermant la matière aussi bien que la forme. C'est ainsi que le terme est employé dans les écrits des Pères et des premiers scolastiques, et dans les documents qui portent l'autorité de l'Église. Toujours on y trouve que *forma* est employée comme opposée à la grâce invisible ou à l'intention intérieure. Pierre Lombard dit : « Sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma. » (Dist. I., cap. 2). Voir De Lugo, S. J., *de Sacram.* Disp. II, sect. 2; Franzelin, S. J., *de Sacram.* p. 35, ed. 2.) Le point de la controverse a été si *forma Ecclesiæ* signifie « l'ancien rite », ou les parties *essentielles* (la matière et la forme) de ce rite. (Voir la première lettre du P. Sydney Smith, le *Tablet*, 3. août). « Le P. Scannell affirme, » dit encore le P. Sydney Smith la semaine dernière, « que l'Église considère comme la sienne, comme appartenant à elle et par conséquent comme *forma Ecclesiæ*, toute forme qui, selon son jugement contient les parties essentielles d'un rite valide. Par exemple, il prétendra, je suppose, que le rite du Baptême dans le *Book of Common Prayer* doit être appelé le « rite de l'Église *catholique* », puisqu'il contient sans doute les parties essentielles d'un rite valide. » Jusqu'ici c'est bien ce que j'ai dit, excepté que le Révérend Père a inséré le mot « *catholique* ». « Quant à moi, » dit-il, « je ne puis que répéter qu'une telle manière de s'exprimer me semble... tirée de bien loin et incompatible avec les usages de la cour romaine ; je ne puis pas comprendre qu'on dise que l'Église catholique admet comme sien un rite étranger pour conférer le Baptême ou l'Ordination; quoique je puisse très bien comprendre qu'on dise que l'Église admet qu'un tel rite soit valide. Je ne comprends pas que l'Église reconnaisse comme son propre rite un rite quelconque, à moins que ce ne soit le rite contenu dans son rituel et prescrit à ses ministres. » Voilà la question nettement posée; débattons-la à fond.

Ceux de vos lecteurs qui sont théologiens doivent bien s'étonner du langage du P. Sydney Smith.

1. Quel est le grand principe soutenu par saint Augustin dans sa dispute contre les donatistes? N'est-ce pas précisément que le baptême conféré par les hérétiques est le *baptême de l'Église*, et que tout rite valide employé par les hérétiques *est le rite de l'Église?* « Quasi vero ex hoc generat unde separata est et non ex hoc unde conjuncta est. Separata est enim a vinculo charitatis et pacis, sed juncta est in uno Baptismate. Itaque est una Ecclesia quæ sola Catholica nominatur, et quidquid suum habet in communionibus diversorum a sua unitate separatis, per hoc quod suum in eis habet, ipsa utique generat non illi ». (*De Bapt.* I, 10.) « Non itaque ideo non sunt sacramenta Christi et Ecclesiæ, quia eis illicite utuntur, non hæretici solum, sed etiam omnes iniqui et impii. Sed tamen illi corrigendi sunt aut puniendi; illa vero agnoscenda et veneranda sunt » (*Ib.* III, 10). « Ergo *Baptismus Ecclesiæ* potest esse extra Ecclesiam; munus autem beatæ vitæ nonnisi intra Ecclesiam reperitur. » « Non itaque hæreticorum Baptisma acceptamus quando post eos non baptizamus, sed quod Christi agnoscimus. » (*Ib.* IV, voir les cinq premiers chapitres, et VII, 51-53).

2. « Sunt tamen nonnulli doctorum, ut Cyprianus et alii quidam, qui dicere videntur, ab hæreticis non posse tradi baptismum, et eos esse rebaptizandos quum veniunt ad Ecclesiam qui ab illis dicuntur baptizati. Sed hoc de illis verum est qui extra *formam Ecclesiæ* baptizare præsumunt. » (Pet. Lomb. Dist. V.)

3. [Objicitur] Hæresis non est Ecclesia. Ergo baptismus hæresis non est baptismus Ecclesiæ : sed solus Baptismus Ecclesiæ est baptismus; hæreticorum igitur qui non sunt in Ecclesia non est baptismus...... Ad ultimum dicendum quod illud argumentum non valet; et fert Augustinus instantiam : Ægyptus non est paradisus : ergo fluvius Ægypti non est fluvius paradisi. Et est fallacia consequentis — homo non est asinus : ergo genus hominis non est genus asini : possunt enim Ecclesia et hæresis in aliquo communicare, quamvis multum differant. » (S. Bonav. in I Dis. v., art. I, q. 2). « Etsi ista quæstio aliquando fuerit dubia multum apud præclaros doctores de omnibus sacramentis, tam de baptismo quam de aliis, quod non essent apud hæreticos, tamen per illustrissimum doctorem Augustinum aperte est nobis hæc quæstio patefacta quod sacramenta Ecclesiastica apud hæreticos qui *formam Ecclesiæ* servant et intentionem habent faciendi quod facit Ecelesia, sunt quantum ad veritatem, quamvis non sint quantum ad utilitatem. » (Id. in IV Dis. XXV, q, 2).

4. « Sacramentum vero baptismi... tam parvulis quam adultis *in forma Ecclesiæ* a quocunque rite collatum proficit ad salutem. » (*Concil. Lat.* IV, cap. I.)

5. « Etiam paganus et hæreticus baptizare potest, dummodo *formam* servet *Ecclesiæ* et facere intendat quod facit Ecclesia. « (*Decr. pro Armenis* in Bulla Eugenii IV « Exultate Deo ».)

Qu'on se rappelle qu'aux temps patristiques et pendant le moyen âge il n'existait rien de cette uniformité des rites qui existe aujourd'hui dans l'Église Romaine. Qu'on feuillette les pages *De Antiquis Ecclesiæ Ritibus* de Martène, ou *de Sacris Ecclesiæ Ordinationibus* de Morin, et on trouvera dans l'Eglise même, sans parler du dehors, une variété de rites tout à fait extraordinaire. Cependant, *forma Ecclesiæ* s'applique à tout rite permis dans l'Église, et même à quelques rites extérieurs à l'Église : car ces derniers sont évidemment compris dans les citations que je viens de donner. Que devons-nous

entendre par là sinon les parties essentielles qui constituent la validité d'un rite ?

On verra que j'ai le droit de dire que « l'Église considère comme le sien, comme appartenant à elle, et par conséquent comme *forma Ecclesiæ* toute forme qui contient, selon son jugement, les parties essentielles d'un rite valide ». Et j'ose confesser que le rite du Baptême dans le *Book of Common Prayer* est le rite de l'Église. Je suis convaincu que si un anglican parlait au P. Sydney Smith de la « trahison de quitter l'Église de son baptême », le Père lui répondrait d'un ton triomphant presque par les mots de saint Augustin : « Votre baptême n'est pas celui des hérétiques, c'est le baptême du Christ et de son Église. »

Voilà ce que signifie *forma Ecclesiæ*. Examinons maintenant en quel sens Paul IV employa ce terme. Vous n'attendrez pas qu'à la fin d'une si longue lettre je puisse faire plus qu'indiquer en peu de mots le raisonnement que j'ai déjà établi. C'est que la validité du nouveau rite anglican se trouva discutée devant Paul IV. Tout paraissait tendre vers une condamnation. Et que fait le Pape? Avec une prudence véritablement romaine, il répond en termes déjà consacrés par l'usage ancien : « Eos tantum Episcopos qui non in *forma Ecclesiæ* ordinati et consecrati fuerunt, rite et recte ordinatos dici non posse. » Remarquez bien qu'il ne dit pas comme on aurait pu s'y attendre : « Eos episcopos, quum in forma Ecclesiæ ordinati et consecrati non fuissent, rite et recte ordinatos dici non posse. » Cela eût tranché la question, mais il évita à dessein de s'exprimer ainsi. A quoi bon, alors, sa décision? Le Cardinal Pole, bien au courant de la *Summa Theologica* (Suppl. q. XXXIV, a. 3) et imbu de l'idée erronée qui prévalait à cette époque sur la matière et la forme des Ordres, décida que le nouveau rite, ne renfermant pas la « porrection des instruments », n'est pas *forma Ecclesiæ*, qu'elle est donc invalide, et il agit selon cette croyance. Ceci étant la *tutior pars*, le cardinal Pole n'a pas eu tort d'agir ainsi. Peut-on nier que ce récit des faits soit raisonnable? Mérite-t-il tout l'opprobre dont ceux qui me critiquent le chargent?

J'ai parlé de la prudence romaine. Je prie tous ceux qui poursuivent cette discussion d'imiter l'exemple que nous donne le Saint-Siège. Plus d'une fois dans l'histoire de l'Église la voie de la prudence fut aussi la voie conduisant à la vérité. L'erreur s'est glissée non seulement parmi ceux qui abandonnèrent Rome, mais aussi parmi ceux qui furent plus romains que Rome, et plus papistes que le Pape.

Votre obéissant serviteur,

J.-B. Scannel.

Sheerness, 15 Oct. 1895.

Monsieur, (*Tablet*, 9 nov. 1895.)

Avant de reprendre mon argument, je voudrais faire place nette. Le chanoine Moyes cite l'autorité de Franzelin, *clarum et venerabile nomen*, son maître et le mien. Mais la question traitée par le savant cardinal jésuite n'est pas la même que la nôtre. Il discute si les Ordres anglicans sont valides. Nous discutons si Paul IV condamna l'Ordinal d'Édouard. On peut très bien nier la validité des ordres anglicans, et nier en même temps que Paul les ait condamnés. C'est en effet l'opinion de plusieurs de mes correspondants particuliers. Il me semble que le chanoine Moyes ne distingue pas assez entre ces

deux questions. D'ailleurs, mes doctes adversaires font appel à une autre autorité importante, savoir : la leur. Ils s'indignent de la pensée qu'on puisse leur enseigner quelque chose. Certes, c'est une hardiesse à laquelle je ne prétends pas. Tout ce que j'ai fait et que je compte faire est de porter l'attention vers certains principes et certains faits qui sont nécessaires à mon raisonnement, mais que, sans doute, on connaît bien d'avance; je ne ferai pas, comme le P. Sydney Smith, une énumération des longues années que j'ai dévouées à l'étude, à l'enseignement et à la littérature : *mihi absit gloriari.* Ce sera à vos lecteurs de juger si cette prétention à la supériorité de la part de mes adversaires se justifie ou non.

Résumons. La méthode que j'ai suivie est celle-ci : on découvre un document dont toute la valeur dépend de l'interprétation du terme technique, *forma Ecclesiæ*. Afin de la constater, j'examine : I. La signification de ce terme dans les documents authentiques émanant de l'autorité; II. le contexte et les circonstances du document que nous discutons; III. l'intention qu'avait l'auteur de ce document.

I. Tous les étudiants savent que l'usage fournit la première grande règle pour l'interprétation. (Suarez, *De Leg.*, lib. VI, cap. I, n° 7.) Pour cette raison, j'ai cité plusieurs autorités qui montrent que : (1) *forma Ecclesiæ* ne signifie pas la forme comme opposée à la matière, mais le rite extérieur, la matière aussi bien que la forme; (2) ces mêmes autorités démontrent que ce terme s'emploie ordinairement avec la formule très compréhensive : *intentio faciendi quod facit Ecclesiæ;* (3) le terme désigne les parties essentielles d'un rite valide. Contre ces assertions on a soulevé un certain nombre d'objections.

II. Mes adversaires disent que, dans tous les passages que je cite, à l'exception d'un seul, il est question du baptême et non pas des ordres. « On n'apprend pas beaucoup en citant les passages qui n'ont référence qu'au baptême, puisque l'analogie entre les sacrements du baptême et de l'ordre est évidemment défectueuse. » (Le chanoine Moyes.) Je réponds : Ce fut le P. Sydney Smith qui fit mention ensemble de ces deux sacrements (12 octobre), et je crois qu'il a raison. Que vos lecteurs remarquent bien le passage qu'on excepte (saint Bonaventure, in IV, Dist. XXV, q. 2) : *Apud præclaros doctores de omnibus sacramentis, tam de baptismo quam de aliis*, etc. Sans doute, il y a une différence considérable dans la précision du rite extérieur du baptême et celui des ordres, quoique la différence ne soit pas aussi grande qu'on la suppose. (Voir saint Thomas, III, q. 66, ad 5-7.) Cependant, il faut bien qu'il y ait une analogie, puisque le terme *forma Ecclesiæ* ne pourrait pas autrement s'appliquer à ces deux sacrements. En quoi cette analogie consiste-t-elle? Un rite sacramentel se compose d'actions et de paroles, dont quelques-unes sont accidentelles et d'autres sont essentielles. Nous n'avons qu'à nous occuper ici des dernières. Les essentielles, définies ou indéfinies, sont *forma Ecclesiæ*, « la propriété » de l'Église, non parce que l'Église les a établies, mais parce que tous les sacrements, et tout ce qui leur est nécessaire, appartiennent à l'Église. Si les parties essentielles existent dans un rite hérétique quelconque, c'est qu'on les a volées : *res clamat domino*. Mes adversaires admettent ce principe relativement au baptême, mais ils le nient relativement aux ordres. Pourquoi cette différence? Ils répondent : Parce que Notre-Seigneur lui-même a spécifié l'essentiel du baptême, tandis qu'il a autorisé

l'Église à le spécifier pour les ordres. Je réplique : Notre-Seigneur délégua à l'Église le pouvoir de juger infailliblement quel est le *minimum sufficiens : concedo ;* il a laissé à l'Église le soin d'établir des rites définis qui, seuls, seraient suffisants : *nego.* « Quare ad conciliandas cum Latinis Græcorum ordinationes, non opus est distinguere in Ordinationum causa, ut recentiores theologi subtilissime faciunt, sacramenta in ea quorum materias et formas Christus in specie et in hypothesi, et in ea quorum materias et formas in genere tantum et in thesi instituit et designavit, singularem vero harum rerum designationem et applicationem Ecclesiæ commisit : seu in ea quibus quod formalis rationem tenet, Christus in particulari et nominatim edidit, et expressit; quod vero materialis et signi in genere tantum imperavit, illius vero particularem designationem et demonstrationem Ecclesiæ prudenti œconomiæ instituendam reliquit et commendavit. Nam si quis omnium populorum et omnium sæculorum ordinationes inter se conferat et componat, statim animadvertet ab omnibus et omni tempore eos omnes observatos esse ritus quorum et sacra Scriptura et antiqui recentioresque Patres meminerunt. Quidni igitur in solis istis ritibus Apostolicis, perpetuis et inviolatis, materiæ et formæ istius sacramenti, ejusque partium commode differunt atque etiam una et eadem Ecclesia vario tempore a seipsa, sanctis et prudentibus variarum Ecclesiarum institutionibus tribuentur, non autem sacramenti substantiæ et necessitati? Quo circa mihi serio hanc meditationem incumbenti, nulla mihi videtur amplius illius distinctionis hac de causa usurpandæ et excolendæ urgens occasio. Quod enim Latinam Ecclesiam cum Græca et Orientali in hoc sacramento committere videbatur, cujus conciliandæ causa inventa est, somnium esse cui rerum antiquarum incuria, et ignoratio causam dedit, oculata experientia demonstratur. » (Morin, *De Sacris Ecclesiæ Ordinationibus Præf.*) L'Église n'a rien déterminé, si ce n'est ce canon remarquable : « Quiconque dira que, par les ordres sacrés, le Saint-Esprit n'est pas donné, et que c'est donc en vain que les évêques disent : *Recevez le Saint-Esprit*, qu'il soit anathème. » (Conc. Trid., sess. XXIII, can. 4.) Il faut observer que l'ancien rite de Salisbury (*Sarum*) n'employait pas ces mots; l'Ordinal d'Édouard les contient. L'Église universelle n'a établi aucun des rites tels qu'ils existent aujourd'hui : leurs origines sont diverses, et ils se groupent en plusieurs classes distinctes.

Il faut ici que je relève une assertion du chanoine Moyes au sujet du Pontifical et de la manière dont il parle des « Usages » et des « Rites » (*The Pontifical*, « *Use and rites* »). Admettons que le mot « rite » s'applique aux différentes *classes* de liturgies, et le mot *use* aux différentes parties de la même *classe*; qu'importe? Appeler *le Pontifical* un livre n'appartenant qu'à une de ces *classes*, n'est assurément pas justifiable. D'ailleurs, cette phrase du chanoine (21 sept. est à peine correcte. « Désignons sous le chiffre A les Evêques consacrés selon l'Ordinal anglican, pour les distinguer de ceux qui furent consacrés selon le Pontifical Catholique, que nous distinguons sous le chiffre P. » Cependant, la semaine dernière, le chanoine admettait que « le Pontifical Catholique » n'était pas d'usage dans les Eglises d'Orient, et que même dans l'Occident il n'était que général, et non pas universel.

Une autre objection me parait assez ingénieuse : Les passages cités ne prouvent pas qu'une forme valide soit la forme de l'Église,

mais seulement que la forme de l'Eglise est valide, quelles que soient les personnes qui l'emploient. D'où il s'ensuit que mes adversaires pensent m'enlever toutes mes autorités. Pourtant je ne crois pas qu'ils arrivent complètement à le faire. Quel est le *suppositum* sous-entendu dans l'assertion que « la forme de l'Eglise est une forme valide quand elle est employée par les hérétiques? N'est-ce pas celui-ci : « Une forme valide est la forme de l'Eglise »? Les auteurs des passages que nous citons, se sont-ils imaginé que les hérétiques se serviraient d'un *Rituale* ou *Pontificale Romanum?* Assurément non. Les hérétiques administreraient les sacrements selon leurs propres offices, et ce n'est que sur la supposition que les offices renfermaient les parties essentielles d'un rite valide (*forma Ecclesiæ*), *que la foi du ministre pourrait devenir une question*. Aussi, n'ai-je jamais dit que *tout* l'office du baptême dans le *Book of Common Prayer* est *forma Ecclesiæ*.

II. Ayant prouvé que ce terme *forma Ecclesiæ* signifie les parties essentielles d'un rite valide, examinons maintenant le document que nous discutons, et voyons si le contexte exige que cette signification soit modifiée. Je trouve qu'il ne l'exige point. « Ces Evêques et Archevêques, seuls, qui ne furent pas ordonnés et consacrés *in forma Ecclesiæ* ne peuvent pas être reconnus comme dûment et légitimement ordonnés. » Le Pontife énonce ici la règle de l'Eglise : Un homme est dûment et légitimement ordonné pourvu que les parties essentielles d'une ordination valide aient été gardées.

Mais, disent mes adversaires, considérez les circonstances. Paul IV n'avait à faire qu'avec deux classes de personnes, celles qui avaient été ordonnées selon l'ancien rite (ou les anciens rites) anglais, et celles qui avaient reçu l'ordination selon le nouvel Ordinal d'Edouard. Donc, le rituel anglais est *forma Ecclesiæ* et l'Ordinal d'Edouard est *non forma Ecclesiæ*. Je réponds : Fut-il jamais une déduction moins garantie que celle-ci? Même si on y admettait les prémisses, ce conséquent ne serait pas légitime. D'ailleurs, aucune mention ne se fait d'un rituel quelconque; aucun rituel n'est constaté comme étant ou n'étant pas *forma Ecclesiæ*. Remarquons bien le mot *Archevêque*. Mes adversaires insistent que le Pape n'avait à faire qu'avec des cas particuliers. Qu'ils nous disent, alors, qui furent les Archevêques (avant 1555) qui furent sacrés *non in forma Ecclesiæ*. Ils ne font que répéter : « Paul IV condamna le rituel, parce qu'il n'est pas *forma Ecclesiæ* »; « Le rituel n'est pas *forma Ecclesiæ* parce que Paul le condamna ».

III. Considérons maintenant la troisième règle pour l'interprétation, l'intention du législateur. Quel fut l'objet de la partie du Bref que voici? Puisqu'il s'est élevé un doute touchant l'ordination des Evêques et des Archevêques sacrés pendant le schisme qui s'est fait dans le susdit Royaume, la question se pose : Quels sont ceux qui peuvent être reconnus comme dûment et légitimement ordonnés? Pour enlever tous ces doutes et pour assurer la paix de conscience à ceux qui, pendant le susdit schisme, furent élevés aux ordres, nous constatons clairement, etc... Le Bref n'avait pour objet que de régler la pratique. De quelle manière pouvait-elle être réglée pour le mieux? Précisément de la manière que j'ai indiquée. Le Pape pose le principe bien connu cité ci-dessus. Voilà le guide pratique pour le Cardinal Pole qui raisonne ainsi : Aucun rituel qui omet la « porrection des instruments » n'est une forme valide (*forma ecclesiæ*). *Atqui*, le nouvel Ordinal omet la « porrection des instruments »; donc il est invalide. Sa majeure était l'idée dominante, mais erronée, des

scholastiques. Mais sa conclusion (fût-elle erronée ou non) était le *tutior pars*; ainsi le but pratique que Paul se proposait était accompli.

Mes adversaires insistent en disant que si le Pape ne décida pas que le nouvel Ordinal était insuffisant, sa réponse ne servirait à rien. *Solvitur ambulando.* J'ai montré l'aide qu'il donna. D'ailleurs, ils veulent que nous croyions que Paul décida une question que sept années plus tard (1562) le Concile de Trente laissa encore ouverte. Est-ce probable qu'il l'eût fait quand son but pouvait être rempli sans qu'il se mêlât à une question aussi difficile? « Constat quid *certo sufficiat*;.... non semper pari securitate constat, quid *certo non sufficiat* ad materiæ et formæ ac proinde ad signi sacramentalis essentiam servandam ». (Franzelin, *De Sacram.* p. 45, ecl. 2.)

Peut-être que plusieurs de vos lecteurs s'étonnent que moi, prêtre catholique, je fasse la guerre contre deux champions de l'orthodoxie si distingués qui sont le chanoine Moyes et le P. Sydney Smith. Je réponds que c'est eux qui m'ont fait la guerre. Ma première lettre, à laquelle le P. Sydney Smith répondit, fut écrite plus d'un mois avant que le chanoine Moyes touchât au sujet du Bref de Paul IV. Que je précise la différence de nos opinions. J'ai recommandé la prudence véritablement romaine, mes adversaires ne la veulent point. J'ai reconcilié l'action du Concile de Trente avec les termes du Bref de Paul IV; mes adversaires les mettent en désaccord. Surtout j'ai soutenu que la grande question est encore ouverte à la décision de Léon XIII; mes adversaires insistent que Paul a parlé, et qu'il n'y a plus rien à dire.

Ici on a regardé mes opinions avec un air mécontent. Je suis heureux de savoir qu'ailleurs, et d'un côté bien plus important, elles sont approuvées.

Votre obéissant serviteur,
J. B. SCANNELL.

Sheerness, 29 octobre 1895.

(*Tablet*, 23 nov. 1895.)

Monsieur,

Tout en omettant les arguments secondaires qui obscurcissent le point principal que discutent d'un côté le P. Smith, et de l'autre le P. Scannell et moi, je suis de l'avis que le savant jésuite s'est enfoncé lui-même par ses propres raisonnements, « has given himself away ». Le point intime de la discussion est le terme « décisif ». La question dès l'abord se posait ainsi : La Bulle et le Bref de Paul IV sont-ils décisifs par rapport aux Ordres anglicans ? La réponse que donnait le P. Scannell était négative : (1) ils *ne sont pas* décisifs; et il donnait la raison de cette thèse ; (2) qu'on prouverait trop en disant que *forma Ecclesiæ* signifie l'ancien « rite anglais » comme opposé au « rite anglican ». La base de ce raisonnement est (3) que le terme *forma Ecclesiæ* est un terme général, qui ne peut s'employer comme le terme négatif de la phrase particulière « forme de l'Église anglicane ».

J'admets parfaitement cette opinion et ces raisons du P. Scannell, et la suite de l'argumentation n'a fait que tourner mon opinion en une conviction profonde et certaine. En même temps, j'ai fait remarquer au P. Scannell que je pensais qu'il n'était pas assez explicite. Son texte pourrait se lire sans danger par les théologiens instruits qui le comprendraient, mais dans quel sens serait-il compris

par la foule des laïques? Ces derniers, après avoir lu sa lettre, en déduiraient qu'il n'existe aucunes bornes à la liberté d'opinion par rapport aux Ordres anglicans. Pour garder contre cette erreur, j'ai suggéré que les mots de Paul IV, ainsi que d'autres arguments, surtout celui de « la pratique traditionnelle », rendent l'invalidité des Ordres anglicans théologiquement incontestable. A la fin de sa dernière lettre le P. Scannell me témoigna qu'il se rendait de mon avis. Dès lors la controverse aurait pu se terminer de la même sorte qu'elle se termine maintenant.

Mais le P. Smith débuta comme un adversaire à outrance, et comme tel sa position doit être mise en contraste avec celle du Père Scannell et moi. Je considère qu'il affirme ce que nous nions. Il dit : (1) Que la Bulle et le Bref de Paul IV *sont décisifs* par rapport aux Ordres Anglicans; (2) que le terme *in forma Ecclesiæ* employé par Paul est synonyme de « l'ancien rite anglais », (3) et que ce terme contredit l'autre : qui est « forme de l'Église anglicane ».

Telle est la position que le P. Smith a prise tout d'abord contre le P. Scannell, et qu'il a soutenue depuis le commencement jusqu'à la fin de la controverse. C'est une position définie, déterminée. Cela fait que nous voyons la dextérité avec laquelle il couvre sa retraite. Pourtant il ne le fait pas efficacement. A la fin de la deuxième partie du quatrième paragraphe il dit : « Une telle décision papale dans l'ordre pratique, suivie, comme elle l'a été actuellement, par le rejet conséquent des Ordres anglicans depuis trois siècles et demi, constitue un argument tel que la prochaine commission le regardera probablement comme une décision finale.

C'est-à-dire que la Bulle et le Bref de Paul IV *ne sont pas décisifs* de la question des Ordres Anglicans, autrement :

1. Ils ne demanderaient aucun appui du fait qu'il y a eu un « rejet conséquent des Ordres Anglicans depuis trois siècles et demi. »

2. Ils ne seraient pas modifiés par des phrases restrictives telles que celles-ci : « de l'ordre pratique », « en pratique », etc. De pareilles phrases ne s'emploient que lorsque la « *décision* » n'est pas « décisive ».

3. Les mots de Paul ne seraient pas « un argument très important contre leur validité », mais un argument absolument irréfutable, et indépendant de tout autre argument.

4. La commission ne pourrait pas s'établir, « could not issue », comme un cours d'enquête.

5. La commission serait absolument obligée de traiter la Bulle et le Bref comme étant d'eux-mêmes définitifs.

On ne croira pas que je m'amuse à couper les cheveux en quatre si j'insiste sur ce mot « décisif ». C'est le pivot de la controverse; la valeur et la force de l'argument du P. Smith, ainsi que du mien et de celui du P. Scannell dépendent de sa définition. J'agrée la position prise par le P. Smith, dans sa dernière lettre « La décision papale » (paragraphe 4, deuxième partie). Mais la manière dont il emploie le mot n'est pas la nôtre; et on doit bien se rendre compte que c'est le P. Smith qui est l'assaillant, et comme tel il fait la guerre au P. Scannell sur son propre terrain. C'est au P. Scannell de définir ce qu'il entendait en disant que la Bulle n'était pas « décisive ». Et il a démontré qu'il employait un terme exact, technique et théologique, un terme qui signifiait *causa finita est*.

Je n'ai qu'un mot de plus à ajouter, ma science est bornée, je me trouve donc dans un dilemme. Ou Paul IV prétendait opposer le

terme *forma Ecclesiæ* à celui de *forma anglicana*, ou il ne le prétendait pas. Au premier cas, son jugement et sa déclaration sont un acte du pouvoir infaillible, donc ils sont décisifs, et ne peuvent être réconciliés au moyen d'une commission d'enquête. Au second cas, la Bulle et le Bref sont (comme le P. Smith insiste, et comme le P. Scannell et moi nous l'agréons) « un argument très important contre la validité des Ordres anglicans, « et ce n'est pas improbable qu'ils soient regardés comme étant d'eux-mêmes définitifs ». Mais, je le répète avec insistance, la Bulle et le Bref sont par ces raisons mêmes « non décisifs », ainsi que le P. Scannell et moi l'avons démontré.

James V. Warwick.

Balham, S. W. novembre 1895.

Monsieur, (*Tablet*, 7 déc. 1895.)

Je n'ai rien prétendu de ce que le P. Breen m'impute. J'ai dit 1° que l'enquête instituée par Léon XIII a pour but la *question* de la *validité* des Ordres anglicans, et 2° qu'une décision définitive exclut nécessairement toute enquête postérieure. Mon raisonnement s'accorde avec la règle ordinaire, savoir : une question une fois décidée ne peut jamais redevenir une question ; l'enquête à propos de la validité des Ordres anglicans la suppose être une question ; donc, relativement à cette question il n'y a pas eu de décision.

Le P. Breen prétend que l'enquête n'a pas pour but la validité des Ordres anglicans, mais la découverte de certaines choses inconnues, *E.Q.*, si la Bulle de Paul IV fut promulguée, et d'accorder satisfaction à nos amis anglicans et à leurs patrons, ainsi que pour éclairer l'ignorance romaine qui doit être « colossale » à en croire le P. Breen.

On verra à coup sûr que mes raisonnements sont bien différents de ceux que m'attribue le Rév. Père, qu'il me charge d'ignorance (j'espère qu'elle ne sera pas plus grande que celle qu'il impute à Rome), mais du moins qu'il ne me charge pas d'une fausse logique de sa propre invention. On verra aussi qu'il a changé la question que nous discutions. Ce fut d'abord, que vaut le jugement de Paul IV relativement aux Ordres anglicans ? C'est aujourd'hui, quel est le but de la commission d'enquête ? Cette question se résoudra facilement en démontrant l'autorité qui ordonne l'enquête. On y trouvera constaté pourquoi elle se fait. Je n'ai pas vu ce document, et jusqu'à ce que je le vois, le P. Breen me pardonnera si je garde ma conviction que c'est une véritable commission d'enquête sur la validité des Ordres anglicans.

En ce que dit le P. Breen de la Table du « Nag's Head Tavern », en citant Delasge et en parlant de Duchesne et de Dalbus je ne pense pas qu'il soit sérieux. Il ne fait que bavarder. Ses prétentions ne sont pas plus vraies que d'autres que j'ai vues dans le « *Tablet* » et qui affirmaient que les défenseurs français des Ordres anglicans font leur seul ou leur plus important argument de la porrection des instruments. Je désire seulement constater la question très clairement surtout pour ma propre satisfaction. Dans ce but je propose la considération suivante : Si Paul IV donna une décision quelconque, eût-elle pu ne pas être définitive ? Quoi que ce fût que la Bulle décidât, quoi que ce fût que Paul IV eût l'intention de décider dans cette Bulle, cette chose, à mon avis, fut décidée d'une manière définitive, ou bien pas du tout.

James V. Warwick.

Balham, S. W., 30 Novembre 1895.

TABLE DES SOMMAIRES DU TOME I

SOMMAIRE DU NUMÉRO 1

SOMMAIRE DU NUMÉRO 2

SOMMAIRE DU NUMÉRO 3

SOMMAIRE DU NUMÉRO 4

SOMMAIRE DU NUMÉRO 5

SOMMAIRE DU NUMÉRO 6

SOMMAIRE DU NUMÉRO 7

SOMMAIRE DU NUMÉRO 8

SOMMAIRE DU NUMÉRO 9

SOMMAIRE DU NUMÉRO 10

SOMMAIRE DU NUMÉRO 11

SOMMAIRE DU NUMÉRO 12

SOMMAIRE DU NUMÉRO 13

SOMMAIRE DU NUMÉRO 14

SOMMAIRE DU NUMÉRO 15

SOMMAIRE DU NUMÉRO 16

SOMMAIRE DU NUMÉRO 17

TABLE ALPHABÉTIQUE PAR NOMS D'AUTEURS DU TOME I

Le Directeur-Gérant : FERNAND PORTAL.

PARIS. — IMPRIMERIE F. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17.